وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

الجامعة المستنصرية/ كلية الآداب

قسم الأنثروبولوجيا والاجتماع

التقاليد الشفاهيّة

دراسة أنثروبولوجيّة للعقليّة الريفيّة في مدينة ميسان

رســـالة تـقـدّم بها الطـالـب

علي خضر جاسم محمد

إلى مجلس كلية الآداب ـ الجامعة المستنصريّة

وهي جزء من متطلبات نيل شهادة الماجستير في

الأنثروبولوجيا التطبيقيّة

بإشراف

الأستاذ الدكتور: **جعفر نجم نصر**

١٤٤٠هـ بغداد ٢٠١٩م

بسم الله الرحمن الرحيم

﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ

إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى

وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا

إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ﴾

سورة الحجرات، آية: ١٣

إقرار المشرف

أشهد أنّ إعداد هذه الرسالة الموسومة (التقاليد الشفاهيّة دراسة أنثروبولوجيّة للعقليّة الريفيّة في مدينة ميسان) والمقدّمة من الطالب (علي خضر جاسم محمد) قد جرت تحت إشرافي في الجامعة المستنصرية / كلية الآداب / قسم الأنثروبولوجيا والاجتماع، وهي جزء من متطلبات نيل شهادة الماجستير في الأنثروبولوجيا التطبيقيّة.

التوقيع:

المشرف: أ. د. جعفر نجم نصر

التاريخ: ١ /١١/2018

بناء على التوصيات المقدّمة من المشرف أرشح هذه الرسالة للمناقشة

التوقيع:

الاسم: أ. م. د. ذكرى جميل محمد

رئيس قسم الأنثروبولوجيا والاجتماع

التاريخ: / / ٢٠١٨

إقرار الخبير اللغويّ

أشهد أنّ إعداد هذه الرسالة الموسومة (التقاليد الشفاهيّة دراسة أنثروبولوجيّة للعقليّة الريفيّة في مدينة ميسان) والمقدّمة من الطالب (علي خضر جاسم محمد) في الجامعة المستنصريّة / كليّة الآداب / قسم الأنثروبولوجيا والاجتماع، قد جرى تصحيحها لغويًّا تحت إشرافي وأصبَحَت مؤهلّة للمناقشة.

الجامعة المستنصرية / كلية الاداب
قسم اللغة العربية
/ / ٢٠

التوقيع:

المشرف: م.د. انوار جاسم مشعل

التاريخ: ٢٢ / ١١ /**2018**

إقرار لجنة المناقشة

نحن أعضاء لجنة المناقشة نشهد إنّنا قد اطلعنا على رسالة الماجستير الموسومة بـ (التقاليد الشفاهيّة دراسة أنثروبولوجيّة للعقليّة الريفيّة في مدينة ميسان) والمقدّمة من الطالب (علي خضر جاسم محمد)، وناقشنا الطالب في محتوياتها وفي ما له علاقة بها، فوجدنا أنّها جديرة بالقبول لنيل شهادة الماجستير في الأنثروبولوجيا التطبيقيّة بتقدير(جيد جدًا عالٍ).

(رئيس اللجنة)

التوقيع:

الاســم: **أ. د. رباح أحمد مهدي**

التاريخ: / / ٢٠١٩

(عضواً)

التوقيع:

الاســم: **أ.م.د. جميل محسن منصور**

التاريخ: / / ٢٠١٩

(عضواً)

التوقيع:

الاسم: **أ. م. د. يحيى خير الله عودة**

التاريخ: / / ٢٠١٩

(عضواً ومشرفاً)

التوقيع:

الاسم: **أ. د. جعفر نجم نصر**

التاريخ: / / ٢٠١٩

صادق مجلس كلية الآداب / الجامعة المستنصرية على قرار لجنة المناقشة.

التوقيع:

الاســـم: أ. د. فريدة جاسم داره

عميد كلية الآداب/ الجامعة المستنصرية

التاريخ: / / ٢٠١٩

إهداء

إلى

- كُلِ مَنْ عَبّد لِمَنْ يخْلفه طريقًا للعِلْمِ... كنتم وستبقون نورًا
- أبي. أخي. اللذين باتت روحاهما تسكن السماء... رحماك ربي بهما
- أمي. كنتِ ولازلتِ نبعًا للحنان، ورمزًا للعطاء... شافاك الله
- شموسٍ لم نزلْ بضيائهم نسير... شهداء وجرحى العراق.. بكم يبقى العِلْمُ زاخرًا
- عائلتي. كنتُ عبئًا.. لكن بفضل صبركم ودعمكم أتممتُ دربي.. حفظكم ربي

الباحث

الشكر والامتنان

الحَمْدُ للهِ وَالحَمْدُ حَقَّهُ كَمَا يَسْتَحِقُّهُ حَمْدًا كَثِيرًا

وبعد . .

أتقدّم بالشكر الجزيل والعرفان بالجميل للأستاذ الدكتور المشرف جعفر نجم الذي لم يدخر جهدًا أو وقتًا، ولم تخلُ صفحة أو سطرًا أو حتى كلمة إلاّ وكان له فيها أثر علمي؛ إذ كانت إرشاداته وتوجيهاته قد واكبتني خطوة بخطوة، بل لحظة بلحظة، فشكرًا له من عميق قلبي على ما قدّمه لي. وكذلك أتقدم بوافر الشكر والعرفان والاحترام وعظيم الامتنان لكل أساتذتي الأكارم، والمتمثلة برئاسة القسم وجميع الكادر التدريسي، الذين كان لهم الفضل في مسيرتي العلمية منذ كنت طالبًا في المراحل الأوليّة. وشكر وامتنان وتقدير لأستاذي الدكتور يحي خير الله الذي كان وما زال داعمًا في إتمام مسيرتي العلميّة. وكذلك جميع أساتذتي الذين تعلّمت منهم الكثير الكثير في السنة التحضيرية للدراسة. وأتقدّم بالشكر إلى مَن هو خلف الكواليس (الخبير العلميّ) وكذا (الخبير اللغوي)، وإلى مَنْ نقدهم علميّ، ودعمهم جلي. . اللجنة العلميّة المناقشة، التي ستكون لها اللمسات العلميّة الأخيرة في إخراج هذا المشروع إلى حيِز الوجود . كما أتقدم بالشكر الجزيل والثناء الجميل إلى أخي وصديقي السيد غسان عدنان الذي لم يتوانَ في تقديم كل ما بوسعه في إعانتي بترجمة النصوص الإنجليزية، والدكتور كرار آل حبيب الذي بذل جهدًا خاصًا في تقويم النّص نحويًا ولغويًا .

إلى مَنْ كانوا وما زالوا داعمين الأستاذ الأجل الدكتور عبد الوهاب خزعل وأخويّ. . الدكتور علاء حميد والدكتور أحمد المبرقع أشكركم كثيرًا . إلى من صبروا من أجلي . . أهلي . . عائلتي أحبتي جميعًا . إلى كلِّ من تمنّى لي أن أكونَ طالبَ علمٍ . وأخيرًا أتقدّم بالشكر والتقدير والاحترام إلى مجتمع الدراسة الذي لم يألُ جهدًا أو كرم ضيافة، أو سعة صدرٍ وأخصّ منهم بيت سيد صلال سيد شمخي النوري وبَني عمومَتِهِ.

وآخر قولي "الحَمْدُ للهِ ربِّ العَالَمِين"

الباحث

المحتويات

فهرس الملاحق

دليل الخرائط والصور

الملخّص

تناولت الدراسة التقاليد الشفاهيّة للمناطق الريفية (مقاطعة أم البطوط) في محافظة ميسان قضاء المشرح؛ إذ تشكّل هذه التقاليد محورًا أساسيًّا في حياة مجتمع البحث وعلى مستويات شتى (الثقافيّة والاجتماعيّة والاقتصاديّة)، فكانت الإثنوغرافيا الموجِّه العام للكشف عن تلك التقاليد، التي هي الأطر أو المرجعيات التي يستند إليها أفراد المجتمع المبحوث في سياقات حياتهم اليوميّة ولكلِّ الشؤون. ومن ثَمَّ فقد غدت دراستنا في بابين: أحدهما البناء النظري بفصوله الأربعة، التي وُزعت بين عرضٍ للإطار النظري للدراسة ومفهوماتها، وموجهاتها النظرية.. عناصر، وأهميّة، وأهداف، والأصول الثقافيّة للتقاليد الشفاهيّة، وآخرها مجالات الدراسة ومنهجيّتها وأدواتها.

أمّا بابها الميداني؛ ففصوله أربعة، توخت الدراسة من طريقها تسليط الضوء على التقاليد الشفاهيّة ضمن العقليّة الريفيّة الميسانيّة؛ إذ تمثل التقاليد الشفاهيّة العنصر الثقافي المتحرك في الحياة اليوميّة لمجتمع البحث، ولا سيَّما في نقل موروثها الثقافي وتناقله وانعكاساته على النظام الثقافي أو الاجتماعي أو الاقتصادي والسياسي وحتى الديني، التي اقترنت بأجوائهم الطبيعية؛ إذ إنَّ البيئة الاجتماعيّة التي تكوّنت في إيكولوجيا خاصَّة حتَّمت عليهم معالم اعتقاديّة، وممارسات شعائريّة خاصّة، مضافًا إلى الديني الرسمي.

كلُّ ذلك تنزّل في تقاليدهم الشفاهيّة، حين أصبحت مسؤولة عن توجيه عقليّاتهم أو ذهنيّاتهم، ومن جهة أخرى تمثّلت في التفاعل الاجتماعي اليومي الذي يعمد إلى تأصيل القيم الأخلاقيّة والمركزيّة المكانيّة، وتحديد الأدوار لأعضاء المجتمع، فضلا عن عمليّات الضبط الاجتماعي غير الرسمي، التي تستند وتُستمدُّ من وحدة العشيرة أو القبيلة؛ من أجل إدارة الشؤون المجتمعيّة وضبط مساراتهم القيميّة ضمن بيئتها الاجتماعية، التي تتمثل بالوضع أو البحث عن الحلول للمشكلات المجتمعيّة التي تحدث في

داخل هذه البيئة (القرى محل الدراسة)، فضلًا عن التغييرات التي تطرأ على طبيعة تلك الضوابط الاجتماعيّة، وإن لم تكن جذرية إلَّا أنَّها تسمح لهم بالتفاعل المستمر وطبيعة التغييرات التي تحدث للبيئة (الريف/المدينة) سواء كانت الاجتماعيّة أو الطبيعيّة؛ فكانت التقاليد الشفاهيّة تمثّل المصدر الوحيد في مواجهة تلك المشكلات. كذلك أنّها قد تمثّلت في القصص والحكايات والأمثال والأهازيج والحكم، التي ارتبطت ارتباطًا وثيقًا ببعض الشخوص، كشيخ العشيرة، أو السيد، أو الفراضة، أو الوجهاء. وأنَّ المنظومة الاقتصاديّة تدار من طريق عقليّة أو ذهنيّة اقتصاديّة أورثتها تقاليدهم الشفاهيّة، وسلطة دورة الزمان الإيكولوجي، هي مسؤولة عن الصناعة أو التوليد للمفردات اللغويّة والإشارات أو الرموز للتعبير عن نمطها الاقتصادي كذلك. وللتواصل والتفاعل فيما بينهم، بكلِّ ما يتعلق بشؤون عشيرتهم أو سلفهم أو حتى قرى أخرى، كما هو الحال في مضيف الشيخ الذي يُعدُّ مدارًا اجتماعيًّا مركزيًّا لهم ولغيرهم، كما اقترن بمفاهيم كثيرة ضمن تقاليدهم الشفاهيّة كالكرم وإغاثة الملهوف، وتجذير القيم الأخلاقيّة وترسيخها؛ وهي ما زالت على الأساليب والطرز المتوارثة نفسها ضمن تقاليدهم الشفاهيّة، مع إضافات تكاد لا تتضح بسهولة، حيث إنَّ التقاليد الشفاهيّة تمثل سلطة معنوية أشبه بالتابو الذي لا يمكن كسره أو الخروج عليه، وإلَّا ترتب عليه النبذ والطرد من العشيرة؛ إذ هي الغطاء الاجتماعي الدموي.

المقدّمة

إنّ العودة إلى العقليّات الريفيّة، هي عودة للثقافة البدئيّة بأجلى صورها؛ إذ قمنا بمعايشة حقليّة لبعض القرى التي تمتاز بتقاليد خاصّة ومميّزة؛ ولهذه التقاليد أهميّة كبرى في زمننا المعاصر؛ لأنّها قاربت الاندثار، أو ما بقي منها قد تحوَّل إلى تقليد لا تُعرف جذوره ومعانيه، سوى أنَّه تقليد قد انتقل مشافهة إلى الأفراد من الأجداد. ومن هنا جاءت هذه الدراسة لتهتمَّ وتسلط الضوء على بعض التقاليد الشفاهيَّة التي تتم ممارستها في المجتمع الريفي (مجتمع البحث) وتوجه الذهنيّة الريفيّة أو عقليّتها في مجمل حياتهم (ثقافيًّا، اجتماعيًّا، اقتصاديًّا، دينيًّا...) فكانت الإثنوغرافيا الموجه العام للكشف عن تلك التقاليد، حيث الأطر أو المرجعيّات مما يستند إليها أفراد مجتمع البحث ضمن سياق الحياة اليومية، والتي مازال بعضهم محافظا عليها في مجتمعات المناطق الريفية بمحافظة ميسان في جنوب العراق، التي أسبغت عليهم شكلًا مميزًا، وإن امتدَّت إلى المدينة؛ بسبب الهجرة والاتصال الثقافي بينهما، الذي أحدث تبادلًا ثقافيًّا قد تبدَّت مظاهره واضحة في طبيعة حياة تلك المجتمعات الريفيّة نفسها، التي كانت لمدَّةٍ ليست ببعيدة، تعتمدُ المشافهة في نقل عاداتها ومعارفها ومعتقداتها وتقاليدها. كتقاليد الزواج، والتنشئة، والكرم والضيافة، وتقاليد الضبط الاجتماعي، والتفاعل الاجتماعي اليومي وغيرها من التقاليد الشفاهية. فكانت هذه الدراسة على أربعة فصول نظرية، وقد تطرَّقنا في أوّل فصولها وهو الإطار النظري للدراسة ومفاهيمها، وكان له مبحثان: الأوَّل عناصر الدراسة، والثاني منهما مفهومات ومصطلحات الدراسة. والفصل الثاني وقد عنى بالموجهات النظرية للدراسة في مبحثين كذلك: الأول التقاليد الشفاهية في الأنثروبولوجيا/الموجهات، والمبحث الثاني إطلالة على بعض الدراسات/ المعالجات. أمّا الفصل الثالث كانت الأصول الثقافية للتقاليد الشفاهية في مبحثين: أحدهما الثقافة الشفاهية وصناعة التقاليد، والآخر المواريث الثقافية كموجهات للسلوك. وأخيرًا الفصل الرابع من الفصول النظرية وهو، مجالات الدراسة

ومنهجيّتها وأدواتها، وكان في ثلاثة مباحث: الأوَّل مجالات الدراسة، والمبحث الثاني مناهج الدراسة، والمبحث الثالث والأخير أدوات الدراسة.

أمَّا الفصول الميدانيّة؛ فأربعة كذلك: الفصل الأول منها العائلة الريفيّة ومقوّمات تقاليدها، وكان ذلك في مبحثين: الأول طبيعة الزواج في الريف، والثاني مكانة المرأة والطفل في ظلِّ قواعد التنشئة الاجتماعيّة لأنماط الموجهات. والفصل الثاني كان محوره قواعد الاقتصاد الريفي وأنماطه في أربعة مباحث: أولها أنماط العمل الريفي، وثانيها الزمن الإيكولوجي وشروط العمل، وثالثها تقسيم العمل وآليات تنظيمه، ورابعها مكانة الثروة وأنواعها. والفصل الثالث الاعتقادات والممارسات الدينية الشعبية في مبحثين: أحدهما الاعتقادات الدينية بين العقائد والموروث الشعبي، والآخر مكانة السادة في الذهنية الريفية. وأمّا الفصل الرابع منها، التفاعل الاجتماعي اليومي في الريف، وقد وقع في مبحثين: الأوَّل مركزية التفاعل/ مضيف الشيخ أو السيد، والثاني الأحكام العشائرية وآليات تطبيقها. وأخيراً خُتمت بفصلها التاسع الذي اشتمل على نتائج الدراسة الميدانية. وأودُّ الإشارة هنا إلى بعض الصعوبات التي واجهتني في الحقل الميداني، مثل لهجة مجتمع البحث، حيث استوقفتني الكثير من مفرداتها، التي لم أفهمها كلفظ منطوق ومعنى مقصود، وصعوبة التكيّف مع البيئة الطبيعية الشبيهة بالحياة البريَّة مع نسبة التصحر المرتفعة؛ بسبب شحَّة المياه، مِمَّا جعل المياه الواصلة إلى بيوت القرى شبيهة بالمياه الآسنة غير الصالحة للشرب، وغير صالحة للغسل أو الاستحمام لكثرة الطحالب الطافية على السطح، ورائحتها النتنة. وأرضها التي ما زال بعضها جحورا للذئاب والضباع. فضلًا عن الحشرات السامَّة كالعقارب والأفاعي التي تنتشر في كثيرٍ من أراضيها، والناموس كالبق والبرغش في سمائها. وكلابها المتوحشة على الغرباء، وإذا جنَّ الليل ازدادت وحشيَّة مِمَّا جعل تنقلي بين البيوت أو القرى صعبًا، وكذا طريقها المتعرج المهجور والموحش ليلًا، فضلًا عن بُعد المسافة ما بين بغداد ـ محلّ سكناي ـ ومحافظة ميسان، وأخصّ (القرى مجال الدراسة المكاني).

الباب الأول

البناء النظري للدراسة

الفصل الأول

الإطار النظري للدراسة ومفهوماتها

المبحث الأول: عناصر الدراسة

أولاً: موضوع الدراسة

ثانياً: أهمـيّة الدراســة

ثالثاً: أهـداف الدراسـة

المبحث الثاني: مفهومات ومصطلحات الدراسة

مفهومات ومصطلحات الدراسة

الفصل الأول

الإطار النظري للدراسة ومفهوماتها

تمهيد

يُعدُّ الفصل الأوَّل المدخل الأساسي؛ لاشتماله على الإطار العام للدراسة، حيث كتبت بين ثناياه المبحثين الأساسيين، المتمثلين بالمبحث الأوَّل: الذي ضمَّ العناصر الأساسيّة للدراسة، وهي: موضوع الدراسة، وأهميّتها، وأهدافها. وكان المبحث الثاني متمثلا بالمفهومات والمصطلحات الأساسيّة فيها، التي تناولها الباحث بالتفصيل.

المبحث الأول:

عناصر الدراسة

أوَّلًا: موضوع الدراسة وتساؤلاته (Subject of the study):

لا تخلو المجتمعات الإنسانيّة من تقاليدها التي تميِّز بعضها بعضًا في أغلب شؤون الحياة الثقافية والاجتماعية، حتى وإن اختلفت تلك المجتمعات في تعقيدها وبساطتها أو طبقاتها. إلاّ أنّ المتفق عليه عمومًا، هو وجود تقاليد مكتوبة، أو شفاهيّة يمكن الرجوع إليها عند هذه المجتمعات. والشفاهيّة تمثِّل أهمَّ الوسائل التي يستعين بها الإنسان على نقل علومه، ومعارفه، ومعتقداته، وحتى سلوكه إلى الآخر، وهي إحدى سمات أو صفات المجتمعات الريفي/العربية عمومًا، والمجتمع العراقي على وجه الخصوص. ومن هنا ينطلق موضوع الدراسة عبر تركيزه على فهم طبيعة التقاليد الشفاهيّة في المجتمع الريفي العراقي في محافظة ميسان؛ وذلك عبر البحث عن الإجابة على التساؤلات الآتية:

ما هي التقاليد الشفاهية؟ وما هي الموجهات الثقافية المسؤولة عن صناعة تلك التقاليد لأهل ميسان على وجه الخصوص؟ وهل تتداخل مع موضوعات أو اصطلاحات عمليّة أمثال (العرف، السنن، القيم، التنشئة، المواريث الثقافية، الذاكرة الشفاهية) أم هي تتضمن كلَّ تلك الموضوعات؟ وما هي آليات رصدها

ودراستها؟ ضمن دراسة الأبعاد الثقافية المهيمنة على حياة الناس في المناطق الريفية أو القبلية؟ وما هي المظاهر الثقافية للتقاليد الشفاهية التي تتم ممارستها في المجتمعات الريفيّة والتي توجه ذهنهم أو عقليتهم الاجتماعية والثقافية؟ وهل تتجسد في طرز أو أنماط التربية والتنشئة؟ أم تتضمن أساليب التفاعل الاجتماعي اليومي؟ أم تشمل قضايا أو شؤون القبيلة من فصل ودية، أم سائر الأمور السنائنيّة الأخرى؟ أم هي تعبر عن كل ذلك في شتى مناحيها الحياتية؟ أم أنّ أساليب العيش أو نمط الحياة أو أسلوب الحياة يخضع لتلك التقاليد الشفاهيّة في التعامل مع الوسط البيئي؟

وهل التقاليد الشفاهيّة تسيِّر الممارسات الدينيّة في الاعتقادات أو الشعائر؟ أم تهيمن عليها بوجه عام؟ وما صلتها بالخوارقيّة (الجانب الأسطوري أو الحكايات الدينية) التي تتسم بالغرائبيّة والعجائبيّة ضمن تلك التقاليد التي اختلطت بالبُعد الديني؟

ثانيًا:. أهميَّة الدراسة (Significance of the study)

تكمن أهميّة دراسة التقاليد الشفاهيّة في عدَّة جوانب، منها الإضافة العلميّة، وهي سعي الباحث أكاديميًّا لتسليط الضوء على موضوعٍ لم يتم بحثه ودراسته أنثروبولوجيًّا، باستفاضة موسعة عبر دراسة حقلية مباشرة؛ مِمَّا يسهم في تراكم المعرفة، ولا سيَّما في حقل الأنثروبولوجيا الثقافيّة، ومنها محاولة الكشف والتعريف بثقافة ذات تقاليد شفاهيّة لمجتمع الدراسة عن طريق تطبيق المعارف والمناهج والمقاربات النظرية الأنثروبولوجية، والتصدي للمشكلات والقضايا المجتمعية ومعالجتها، بالتعرف على التقاليد الشفاهية وما تحمل من دلالات اجتماعية وثقافية في المجتمع الريفي (الميساني)، وكذلك البحث عن دورها في توجيه المسارات السلوكيّة في الحياة اليوميّة، والتعرف على آلية التقاليد الشفاهيّة من طريق ملامحها وسماتها العامَّة في صوغها للذهنيّة الثقافيّة، ومعرفة كيف تصاغ شؤون العائلة الريفيّة (الميسانيّة) من زواج وتنشئة اجتماعية عن طريق الأسس والقواعد الخاصّة بها، وفهم آليات الضبط الاجتماعي التي تحكم سلوكياتهم الخاصَّة والعامَّة، وفهم اقتصاديات العمل وأنساقه وصيغه المرتكزة على كثير من جوانبها إلى التقاليد الشفاهيّة، في تنظيم آلية العمل وأنواعه وتقسيمه على وفقها. ومعرفة المجالات والشؤون الدينيّة المختلفة عن طريق الوقوف على الاعتقادات والممارسات التي تسيطر على الذهنيّة الدينيّة والريفيّة (الميسانيّة). وكذلك الوقوف على آليات وضوابط من شأنها أن تحكم عمليّة

التفاعل الاجتماعي في المجتمع الريفي لمدينة ميسان، اعتمادًا على التقاليد الشفاهيّة الحاكمة لتوجه السلوك التفاعلي بين أفراد مجتمعه، ومعرفة المكانة والأهميّة لفضاءات التمحور التفاعلي بين أفراد المجتمع التي تتمثل في مضيف شيوخ العشائر أو كبراء القوم أو وجهائهم كذلك.

ثالثًا: أهداف الدراسة (purpose of the study):

تهدف الدراسة إلى محاولة الإجابة عن التساؤلات التي وردت في موضوعها معتمدة على أطرها النظرية، ومحاولةً بناء نصٍّ أثنوجرافيٍّ ذي أبعادٍ تحليلية يتضمن فهم التقاليد الشفاهيّة لمجتمع الدراسة، وعليه تهدف الدراسة إلى تحقيق ما يأتي:

١. التعرف على التقاليد الشفاهية ودلالتها الاجتماعية والثقافية في الريف الميساني، فضلًا عن البحث في دور التقاليد الشفاهية التي توجِّه المسارات السلوكية والحياتية لدى أهل ميسان.

٢. التعرف على الذهنية الثقافية التي تصوغها وتسيرها تلك التقاليد الشفاهية عبرَ الوقوف على ملامحها وسماتها العامَّة.

٣. التعرّف على الأسس والقواعد الخاصَّة بالتقاليد الشفاهيّة التي تصاغ بموجبها شؤون العائلة الريفية (الميسانية) من زواج وتنشئة اجتماعية، فضلًا عن التعرف على آليَّات الضبط الاجتماعي التي تحكم سلوكياتهم الخاصَّة والعامَّة.

٤. الكشف عن الحياة الاقتصادية وأنماط العمل وصيغه التي يرتكز في كثير من جوانبها على التقاليد الشفاهية، التي تنظِّم آلية العمل وتقسيم أشكاله على وفق تلك التقاليد.

٥. البحث في التقاليد الشفاهية الخاصَّة بالمجالات والشؤون الدينية المختلفة، عبر الكشف عن الاعتقادات والممارسات التي تحكم الذهنيّة الدينيّة والريفيّة (الميسانية).

٦. التعرّف على الآليات والضوابط التي تحكم عملية التفاعل الاجتماعي في الريف الميساني استنادًا إلى التقاليد الشفاهية التي تحكم توجه سلوكهم التفاعلي فيما بينهم، فضلًا عن التعرُّف على مكانة المضيف وأهميَّته بوصفه فضاءً اجتماعيًّا محوريًّا للتفاعل فيما بينهم.

المبحث الثاني:

مفهومات ومصطلحات الدراسة

تمهيد

بما أنَّ المفهوم والاصطلاح العلميَّ أحد أهم مفاتيح الدراسة، وأنَّه يمثِّل كذلك أبرز الأطر الأساسيّة لها، فإنَّ تحديدها وعرضها أمرٌ ضروريٌّ في البحث العلمي[١]، ولا سيَّما أنَّ لكلِّ بحثٍ علميٍّ مفهوماته الخاصَّة التي يرتكز عليها الباحث ويسعى جاهدًا ليتوقَّف عندها وعرضها عرضًا تفصيليًّا؛ لتمكنه من الغور في تفصيلات بحثه. ومن هنا سنتطرق إلى التعريف بمفهومات الدراسة.

أوَّلًا: التقاليد (Traditions):

عُرِّفت كلمة تقليد من أهل اللغة بأنَّها من الفعل قلَّدَ، ويعني: "ما انتقل إلى الإنسان من آبائه ومعلميه ومجتمعه من العقائد والعادات والعلوم"[٢]. وفي المعجم الوسيط تُعرَّف بأنَّها "العادات المتوارثة التي يقلِّد فيها الخلف السلف"[٣]. ويرى الجرجاني أنَّ التقليد عبارة عن "اتباع الإنسان غيره فيما يقول أو يفعل معتقدًا الحقيقة فيه من غير نظر وتأمل في الدليل، كأنَّ المتتبع جعل قول الغير أو فعله قلادة في عنقه"[٤].

١. عبد الباسط محمد حسن، أصول البحث الاجتماعي، ط٣، مكتبة الأنجلو مصرية، القاهرة، ١٩٧١، ص١٧٢.
٢. فؤاد إفرام البستاني، منهج الطلاب، دار المشرق، بيروت، لبنان، ١٩٧٣، ص٦٠٩.
٣. إبراهيم مصطفى وآخرون، المعجم الوسيط، ج١، ط٢، المكتبة الإسلامية، استانبول، تركيا، ١٩٧٢، ص٢٤١.
٤. علي بن محمد الجرجاني، معجم التعريفات، دار الفضيلة، القاهرة، ص٦٤.

أمَّا اصطلاحًا؛ فقد وردت الكثير من التعريفات للتقاليد في كتب العلوم الإنسانية، فمعجم الإثنولوجيا والأنثروبولوجيا يرى أنَّ استخدام عبارة "تقليد" من حيث إنَّه يملك معنيين مختلفين للغاية، مع أنَّ الثاني ينتج الأول[١]:

١. التقليد هو عرف يرتكز على الروتين، والواقع أنَّ كلَّ تقليد يميل إلى تمييز بعض التصرفات التي يشرِّعها ماضٍ غالبًا ما يكون "غابرًا"، مع أنَّها لا تكتسب أبدًا طابعًا إلزاميًّا (مثلًا: التقاليد الخاصَّة باللباس والمطبخ والجنازة، إلخ). وعادةً ما يقابل عدم الالتزام بها بـ "امتعاض" و"انزعاج" عائدين إلى علامات الاستنكار التي يبديها أولئك الذي يخضعون لها. ومع هذا قد يحدث أن تصبح "العقوبة" غير الشكلية رهيبة (قد تصل إلى حدِّ الحكم بالنفي مثلًا) إذا عدَّت التقصير خطيرا ومقصودا.

٢. التقليد بخصوص الحق المكتوب عندما يستند هذا الأخير إلى اعتماد أعراف تراثية: إنَّ الوفاء المتجدد دائمًا لنمط من السلوك يوقظ أحيانًا لدى القيمين على إدارة النظام الفكرة بأنَّنا لم نعد أبدًا في صدد عرف أو اتفاق، بل التزام شرعي يجب فرض مراعاته: إنَّ قانونًا من هذا النوع يتمتَّع بكامل سلطة الأمر الواقع ويسمى القانون العرفي. فالنمط السلوكي لدى أفراد المجتمع الواحد أو الجماعة الواحدة يتميز عن العادة (**custom**) بأنَّ المجتمع يقبله عمومًا دون دوافع أخرى عدا التمسك بسنن الأسلاف[٢].

وهذا التمسّك هو ما يجعل انتقال عناصر التراث الاجتماعي؛ لأنَّها تحمل صفة التقديس، أو لأنَّها مسلَّم بها كما يراها قاموس الأنثروبولوجيا، إذ يذكر التقاليد الاجتماعية (**Social traditions**) بأنَّها التراث الاجتماعي المكون من العناصر التي تشتمل مجموعة الأفكار، والقيم، والعادات، والأعراف، والمعايير، والمعتقدات الدينية، والتطبيقات السحرية، والأدب الشعبي، والأساطير، والخرافات، والقصص الشعبي، والمعلومات التي تنتقل بالرواية، أو بالكتابة، من جيلٍ إلى الجيل الذي يليه في المجتمع، وتبقى على مرِّ الزمن. ولا تستند التقاليد الاجتماعية إلى المنطق، ولا تُخضع للمحاجة العقليّة، بل تؤخذ

---

١. بياريونت وميشال ايزار وآخرون، معجم الإنتولوجيا والأنتربولوجيا، ط٢، ترجمة: مصباح الصمد، مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، ٢٠١١، ص٣٨٦. ٣٨٧.

٢. أيكة هولنكرانس، قاموس مصطلحات الإتنولوجيا والفلكلور، ط٢، ترجمة: د. محمد الجوهري ود. حسن الشامي، مكتبة دار المعارف، ١٩٧٣، ص١٢٥.

بوصفها مسلمات محوطة بما يشبه التقديس. وكلَّما كان المجتمع صغيرًا وبدائيًّا ومتجانسًا ازداد بروز التقاليد فيه بوصفها أداةً لتقرير السلوك الاجتماعي، وخلاف ذلك تقل قيمة التقاليد، ويضعف تأثيرها في الحياة الاجتماعية[١]. فكلُّ عنصرٍ من عناصر الثقافة له القابلية على الانتقال من جيلٍ إلى آخر عبر الزمن ويتميّز بوحدة أساسيّة مستمرّة[٢].

فسلوك الأفراد الاجتماعي يقع ضمن مجموعة من قواعد السلوك الخاصّة بطبقة معيّنة أو طائفة أو بيئة محليّة محدودة النطاق، وهي تنشأ عن الرضى والاتفاق الجمعي على إجراءات وأوضاع معينّة خاصّة بالمجتمع الذي تنشأ فيه[٣]. ومن ثَمَّ فإنَّ عناصر الثقافة التي تنتقل من جيلٍ إلى آخر هي قواعد السلوك الخاصَّة بجماعة أو طائفة معيَّنة، التي يتناقلها الخلف عن السلف جيلًا بعد جيل. وتتميّز التقاليد عن العادات **(customs)** والأعراف **(mores)** بأنَّ الناس يشعرون نحو التقاليد بقدر كبير من التقديس ولا يرون أنَّ العدول عنها ممكن[٤].

فالتقاليد هي مجموعة من الممارسات تحكمها قواعد ذات طابع طقسي أو رمزي، وتكون هذه القواعد مقبولة علنيًّا أو ضمنيًّا، وتسعى إلى غرس قيم ومعايير سلوكية معينة من طريق التكرار، وهو ما يعني التواصل مع الماضي[٥]. وقد عرَّفتها فوزية دياب بأنَّها: تقاليد وقلد وتقليدي أصبحت اليوم معروفة بدلالتها على القدم ومضي الزمان، وإذا اتصف السلوك بأنَّه تقليديّ يستشف من ذلك أنَّ مزاولته دامت حقبًا طويلة، وأنَّه محاكاة لسلوك القدامى ومتوارث عنهم[٦].

---

١. شاكر مصطفى سليم، قاموس الأنثروبولوجيا، ط١، جامعة الكويت، ١٩٨١، ص٩٠٣.

٢. أحمد زكي بدوي، معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية، مكتبة لبنان، بيروت، ١٩٨٧، ص٣٩٨.

٣. عبد الغني عماد، سوسيولوجيا الثقافة: المفاهيم والإشكاليات من الحداثة إلى العولمة، ط١، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ٢٠٠٦، ص١٥٦.

٤. أحمد زكي بدوي، مصدر سابق، ص٤٢٨.

5. Eric Hobsbawm and Terence Ranger, The Invention of Tradition, Cambridge, university Press, 2013, p 60-61.

٦. فوزية ذياب، القيم والعادات الاجتماعية مع بحث ميداني لبعض العادات الاجتماعية، دار النهضة للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٨٠، ص١٦٢.

وفي صدد التفريق بين التقليد والعادة يذكر هولنكرانس في قاموسه آراءً لبعض المؤلفين بين مؤيدٍ للتميز، وآخر لا يجد فرقًا بينهما، "فيرى فيكمان أنَّ التقليد أقلّ معياريّة من (العادة الاجتماعيّة)، حين يرى شبايزر من ناحية أخرى أنَّ الفرق الأساسي بين الاثنين يكمن في قوّة التكامل، إذ بينما تستند العادات الاجتماعيّة إلى تأييد القيم الحيَّة عند الشعب، نجد أنَّ التقليد يستند إلى معايير إيديولوجيّة سالفة. فيقول: ينبغي أن يطلق اسم تقليد على العادات الميّتة التي تحوَّلت إلى عادات شكليّة بحتة، لم تَعُدْ تجد لها مكانًا إطلاقًا في تفكير الرجل الشعبي ... وانطلاقًا من تمييز شبايزر هذا يعلق بويكارت ولاوفر قائلين "إنّ العادة الاجتماعيّة ديناميّة على حين يسيطر التقليد على الراقات الشعبيّة السلبيّة، أي المتخلفة ثقافيًا. معنى هذا أنَّ التقليد هو عادة اجتماعيّة ميّتة، تحوَّلت إلى شكلٍ بحتٍ". ومن الواضح أنَّ التقليد يستخدم هنا بمعنى راسب ثقافي"(١).

كذلك يوجد من لا يرى فرقًا بينهما، فهم "يعدون التقليد والعادة شيئا واحدا. فيقول هابرلاندت على سبيل المثال: "تنتمي التقاليد إلى تراث هام فكريًا في مجتمع يتميّز بالمحافظة على الأفعال والعادات". ولا يفرق ماكنسن بين "التقليد الشعبي" و"العادة" على حين يستخدم قايس مصطلح "تقليد" وحده للدلالة على الظواهر التي أوردناها تحت مصطلحي تقليد وعادة. ولا شكَّ أنَّ الفرق بين هذه المصطلحين طفيف للغاية كما يتضح من التعبير القديم"(٢). وفي نفس السياق يفضّل ماكس فيبر تسميّة العادة تقليدًا إذا ارتكزت الممارسة الفعليّة على معايشة طويلة(٣).

ويوجد تفريقٌ آخر يضعه أحمد بدوي بين العادة والتقليد؛ إذ فرَّق بعض العلماء بينهما على أساس أنّ العادة تتعلق بالسلوك الخاص، في حين التقليد يتعلَّق بسلوك المجتمع كلية، فحيث يشترك المجتمع أو الدولة نجد تقاليد، وحيث لا يشترك نجد عادات، فالاحتفال بأعياد الزواج أو الميلاد الخاصَّة يُعدُّ عادة أمام الاحتفال بميلاد نبيٍّ أو زعيمٍ الذي يُعدُّ تقليدًا(٤).

---

١. أيكة هولنكرانس، مصدر سابق، ص١٢٥.
٢. المصدر نفسه، ص١٢٦.
٣. ماكس فيبر، مفاهيم أساسية في علم الاجتماع، ط١، ترجمة: صلاح هلال، المركز القومي للترجمة، ٢٠١١، ص٥٩.
٤. أحمد زكي بدوي، مصدر سابق، ص٩٤.

ثانيًا: العادة (Custom):

عُرِّفت العادة لغويًّا: هي "عوّد الرجل أو الحيوان الشيء: جعله يعتاده حتى يصير عادةً له... اعتاده: جعله من عادته. و تعوّدَ الشيء: صيّره عادةً له... والعادة: كل ما اعتيد حتى صار يُفعل من غير جهد. والحالة تتكرر على نهجة واحد."[١]. وجاء في معجم متن اللغة أنَّ العادة: "الديدن يعاد إليه: تكرير الشيء دائما أو غالبا على نهج واحد بلا علاقة عقلية" وجمعها عادٌ وعادات". أو هي والعرف بمعنى. أو فرق بأنَّ العرف بالأقوال والعادة بالأفعال"[٢].

وفي الاصطلاح أشارت كلمة العادة إلى سلوكٍ منظمٍ كما يراها قاموس الأنثروبولوجيا، يتعلمه الفرد من الآخرين، ويؤديه بصورة رتيبةٍ وعلنيةٍ. وتمارس العادة استجابة لمواقف محددة. وكلَّما تكررت ممارستها ازدادت رسوخًا واستقرارًا، وأصبحت ممارستها تلقائية ويسيرة. وتختلف العادة عن العرف من حيث إنَّ الأولى عمل فردي، في حين أنَّ الثانية عمل جمعي، يمارسه أفراد المجتمع كافة[٣]. وكما يشير قاموس علم الاجتماع إلى أنَّ العادات غالبًا ما تشير إلى معايير السلوك والأنماط المعمول بها في مجتمع معين، فهو يشير في كثيرٍ من الأحيان إلى أنماط سلوك قديمة جدًّا (وفيرة إلى حدٍّ ما) ومميزة لذلك المجتمع: كعادات الأبالاشيان، والعادات اليابانية الريفية ... مضافًا إلى التعبيرات الأكثر تطورا للإبداع البشري – الأوبرا، الباليه، موسيقى الأوركسترا – والصفات السابقة يمكن أن تحدد بدائل مثل الثقافة الجماهيريّة، الثقافة التقليديّة، والثقافة الشعبيّة[٤].

فهي عنصر ثقافي عمومي ذات طبيعة استجابيّة لحاجات تكاد تكون ثابتةً أو ثابتة نسبيًّا، كذلك يعدُّها بعضهم من المفاهيم الأساسية في الدراسات الإثنولوجيّة، وفي هذا الصدد يذكر هولنكرانس بعض

---

١. إبراهيم مصطفى وآخرون، ج٢، مصدر سابق، ص٦٣٥.

٢. العلَّامة الشيخ أحمد رضا، معجم متن اللغة، موسوعة لغوية حديثة، المجلد الرابع، دار مكتبة الحياة، بيروت، ١٩٦٠، ص٢٣٧.

٣. شاكر مصطفى سليم، مصدر سابق، ص٤٢٧.

4. Steve Bruce and Steven Yearley, The Sage Dictionary of Sociology, SAGE Publications Ltd 1, Oliver's Yard, 55 City Road, London EC1Y 1SP, 2006 p59.

الأقوال أو التعريفات التي ناقشت مصطلح عادة، كما جاء عن مالينوفسكي قوله "إنَّ العادة هي أسلوب مقنن من أساليب السلوك يتم فرضه تقليديًّا على أفراد المجتمع المحليّ". ويقول سابير "تستخدم كلمة عادة للدلالة على مجموع الأنماط السلوكيّة التي يحملها التراث وتعيش في الجماعة. وذلك على خلاف أوجه النشاط الشخصي للفرد التي تتصف بمزيد من العشوائية". ويقول شبايزر: "يجب ألَّا يسمى عادة إلا ما كان حيا منبعثا عن الوعي الموحد للجماعة، وما كان كل واحد من أبناء الشعب يُعده مفيدا"[١].

والعادة كذلك هي عبارة عن سلوك يتناقله أفراد المجتمع حتى "تثبت من خلال عدَّة أجيال، ويتوسع وينمو" ومن ثم يكتسب سلطانا. وهذا ما قرره هابرلاندت في أنَّ العادة هي "السلوك في المجتمع المحلي (الأسرة، القبيلة، وجماعة الجوار، وجماعات الشباب، والنقابة المهنية والقرية) الذي يقدس بسببه عراقته، ويكون ملزمًا على أيِّ حال". كذا هي تعني: "سلوك الفرد بقدر خضوعه في ذلك لروح المجتمع المحلي". وتتضح أهميَّة التراث في الحقيقة التي مؤداها – على نحو ما أشار فان جنب – أنَّ العادة تنتمي إلى المجتمع الريفي أكثر من انتمائها إلى المجتمع الحضري[٢].

فالعادة بوصفها قوَّة معيارية وبوصفها ظاهرة تتطلب الامتثال الاجتماعي بل الطاعة الصارمة، فهي في ذلك رائدة للقانون ... وهنا يقول فايس: "إنَّ التاريخ يُثبت أنَّ العادة قد تحولت إلى قانون، وأنَّ القانون تحول بدوره إلى عادة". ونحن نعترف بصحَّة هذا الكلام ودون شك، إلَّا أنَّ من الخطر جعل مفهوم العادة والقانون العرفي وكأنَّهما شيءٌ واحد ... ذلك أنَّ القانون يتضمَّن ضغطًا خارجيًّا لقسر الناس على الامتثال لمعايير سلوكية معينة. أو كما يقول هوبل – الذي يُعدُّ من أوَّل دارسي المفهومات القانونيّة في المجتمعات الشعبيّة – إنَّ القانون: "عبارة عن معيار اجتماعيّ يُفرضُ بواسطة استخدام القسر الجسمانيّ – تهديدًا أو فعلًا – الذي يقوم به شخص أو جماعة لها الحق المعترف به (اجتماعيًّا) في ذلك. ولاحظ رادكلف براون أنَّ كلًّا من العادة والقانون يُعدُّ معيارًا، ولكنَّهما يختلفان في نوع الجزاء المرتبط بهذا

---

١. أيكة هولنكرانس، مصدر سابق، ص٢٤٧.

٢. المصدر نفسه، ص٢٤٨.

المعيار، فالعادة تفرض بواسطة عدم الرضا الاجتماعيّ عن خرقها، أمَّا القانون؛ فيفرض بواسطة القسر الاجتماعيّ الذي يترتَّب على خرقه[1].

فهي تتميّز عن القانون بأنَّ الإلزام فيها ذو طبيعة أخلاقية فحسب، وهي تعبير يُطلق على كلِّ آليات الضبط السلوكيّ في المجتمع، وهي الوسيلة الوحيدة لانتظام السلوك في المجتمع ومن دونها يقع السلوك الاجتماعيّ في الفوضى[2]. وبهذا تكون مفهومًا يُستخدمُ للإشارة إلى مجموع الأنماط السلوكيّة التي تبقي عليها الجماعة وتتناقلها من طريق التقليد والتفاعل مع الآخرين[3]. حيث تتعدّى مسألة التكرار لفعل معين أو أيِّ نشاطٍ لا شعوري أو غير واعٍ، فيصفها أحمد زكي بأنَّها المظهر الجمعيّ للأفعال المألوفة أو العادات الفرديّة وتطلق هذه الكلمة على التجانس الذي نلمسه في سلوك أفراد الجماعة وهو ذلك التجانس الذي يظهر تلقائيًّا وبشكل لا شعوريّ بوصفه نتيجة لتكيف أفراد الجماعة بالظروف التي تحيط بمجتمعهم، فإذا كانت كلمة عادة (**habit**) تشير إلى نشأة العادة الفرديّة وكيفيّة تكونها مع مقارنتها بأنواع السلوك الحيوي الأخرى فإنَّ العادات الشعبيّة تشير إلى المظهر الجمعي للعادات الاجتماعيّة[4].

فالعادة التي يكتسبها الفرد تارة تكون فرديّة وأخرى جماعيّة كما يذكرها عبد الغني عماد، إذ يقول: العادات الفرديّة هي ظاهرة شخصيّة يمكن أن تتكوَّن وتمارس في حالات العزلة عن المجتمع. ويكاد يكون الإنسان مجموعة عادات تمشي على الأرض، بل أنَّ قيمته تعتمد في بعض الأحيان على عاداته. فطريقة لبسه ونظافته وكلامه ومشيته وأكله وشربه وعنايته بحاجات بدنه من رياضة واستحمام وغيرها كلها عادت فرديّة تسهم في نجاح المرء وانسجامه في الحياة ... فهي لا تستمرُّ إلا لأنَّها تقوم بوظيفة، فهي تسهل العمل المعتاد وتجعل تكراره سهلًا[5]. أو كما يسميها هنولنكرانس بأنَّها النمط السلوكيّ الخاص بالفرد

---

١. المصدر نفسه، ص٢٤٩.

٢. كليفورد غيرتز، تأويل الثقافات، مقالات مختارة، ط١، ترجمة: محمد بدوي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ٢٠٠٩، ص٩٣.

٣. عبد الغني عماد، سوسيولوجيا الثقافة: المفاهيم والإشكاليات من الحداثة إلى العولمة، مصدر سابق، ص١٥٣.

٤. أحمد زكي بدوي، مصدر سابق، ص١٦٣.١٦٤.

٥. عبد الغني عماد، العادات والأعراف والتقاليد والتراث الشعبي في العلوم الاجتماعية، نسخة من كتاب إلكتروني، ص٢. أو ينظر، الثقافة، القيم والتراث الشعبي، وإشكالية المصدر، على الرابط الإلكتروني: https://alhiwar2012.wordpress.com/2014/07/22/.

طالما أنَّه غير صادر عن توقعات المجتمع، وهذا هو الحدُّ الفاصل بينها وبين العادة الاجتماعيّة ... إلّا أنَّها تشتركُ مع العادة الاجتماعيّة في العنصر التقليديّ، ولكنَّها مع ذلك فرديّة، وهذا هو الذي يميّزها عن العادة الاجتماعيَّة(١).

والأخرى العادات الجماعيّة التي هي مجموعة من الأفعال والأعمال وألوان السلوك التي تنشأ في قلب الجماعة، بصفة تلقائيّة لتحقيق أغراض تتعلق بمظاهر سلوكها وأوضاعها. وتمثل ضرورة اجتماعيّة تستمدُّ قوَّتها من هذه الضرورة؛ لذلك من الصعب على الأفراد الخروج على مقتضياتها(٢). فهي،

١. عادة جمعية تعتمد على الألفة والاعتياد ودون جزاءٍ خارجي.

٢. عادة جمعية اكتسبت مشروعيتها من التقليد أو انتقال العادات من جيل إلى جيل.

٣. معيار يتضمن جزاءات غير منظمة.

٤. نمط من السلوك الجمعي ينتقل من جيلٍ إلى آخر ويستمرُّ مدَّةً طويلةً حتى يثبت ويستقرّ ويصل إلى درجة اعتراف الأجيال المتعاقبة(٣).

فالعادة هي التراث الثقافي داخل الجماعة الاجتماعية. والعادة لا يعني مفهومها مجرَّد التواتر الإحصائي لسلوك معيَّن فحسب، لكنَّه يتضمن بعدًا توجيهيًّا كذلك، فالسلوك المعتاد هو ذلك السلوك المتوقع أو المطلوب من أفراد المجتمع تحت أيِّ ظرفٍ من الظروف. ومن هنا فإنَّ ممارسة سلوك مخالف للعادة الاجتماعية يمكن أن يُسبب العقاب الذي يتراوح من عدم الموافقة الاجتماعيّة إلى النفي أو النبذ، أو أيِّ نوعٍ آخر من العقاب(٤)، فهي أكثر العناصر الثقافيّة عموميّة في طبيعتها.

---

١. أيكة هولنكرانس، مصدر سابق، ص٢٥٠.

٢. عبد الغني عماد، العادات والأعراف والتقاليد والتراث الشعبي في العلوم الاجتماعية، مصدر سابق، ص٣.

٣. مصلح الصالح، الشامل، قاموس مصطلحات العلوم الاجتماعية، ط١، دار عالم الكتاب، الرياض، ١٩٩٩، ص١٤١.

٤. شارلوت سيمور. سمث، موسوعة علم الإنسان: المفاهيم والمصطلحات الأنثروبولوجية، ط٢، ترجمة: محمد الجوهري، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ٢٠٠٩، ص٣٨٦.

ثالثًا: العرف (More)

تُعرَّف كلمة العرف في اللغة كما وردت في معجم المكنز الكبير بأنَّها: عادة متوارثة يقلِّد فيها الخلف السلف[1]. وجاء في المنجد أنَّ العُرْف: ضد النُكْر: الاسم من الاعتراف بمعنى الإقرار. يقال: "له علي ألف عُرْفا" أي اعترافا، وهو مفعول مطلق – ما استقرَّ في النفوس من جهة شهادات العقول وتلقَّته الطباع السليمة بالقبول[2].

وأمَّا في الاصطلاح؛ فقد عرَّفها سمنر كما في كتاب سوسيولوجيا الثقافة بأنَّها: "تلك السنن الاجتماعية التي تدلُّ على المعنى الشائع للاستعمالات والعادات والتقاليد والمعتقدات والأفكار والقوانين وما شابه، وبخاصَّة عندما تحوي حكما"[3]. فالعرف كما يراه معجم مصطلحات عصر العولمة: هو ما يتعارف الناس على فعله دون ضجرٍ لمدة زمنية طويلة نسبيًّا، والقاعدة تقول العرف كالقانون يجب الالتزام به (المعروف عرفًا كالمشروط شرطًا) [4]. ويرى قاموس أكسفورد بأنَّ العرف: التقاليد الأخلاقية[5].

وكما ذكر سابير أنَّ العرف عند البدائيين يرتبط ارتباطًا كليًّا بالإجراءات الدينية والطقوس السحرية ومبادئ خلقية، ويكون من طريق هذه الإجراءات الوسيلة الفعَّالة الأكثر قوة وقداسة والوسيلة الفعَّالة للضبط الاجتماعية، والخروج عليه هو الخروج على الدين والأخلاق، وبذلك يجبر أفراد المجتمع على احترامه والامتثال له؛ خوفًا من العقوبة الدينية والاجتماعية التي قد تصل إلى طرده من الجماعة وتتبرأ منه[6]. وبصفة عامَّة القواعد التي يدرج الناس على اتباعها في بيئة معيّنة، ويسيرون على نهجها في

---

١. أحمد مختار عمر وآخرون، المكنز الكبير، معجم شامل للمجالات والمترادفات والمتضادات، ط١، شركة سطور، ٢٠٠٠، ص٦١٣.

٢. لويس معلوف، المنجد في اللغة والأدب والعلوم، ط١٩، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، ص٦١٣.

٣. عبد الغني عماد، سوسيولوجيا الثقافة: المفاهيم والإشكاليات من الحداثة إلى العولمة، مصدر سابق، ص١٥٤.

٤. إسماعيل عبد الفتاح عبد الكافي، معجم مصطلحات عصر العولمة، كتب عربية، ٢٠٠٣، ص٣١٩.

٥. قاموس أكسفورد، إنكليزي ـ عربي، الناشر أكسفورد نيويورك، مطبعة جامعة أكسفورد، ١٩٨٢، ص٧٦٥، (نسخة إلكترونية).

٦. خليفة إبراهيم عودة التميمي، الضبط الاجتماعي بين العرف والقانون، رسالة ماجستير منشورة، جامعة بغداد، كلية الآداب، قسم علم الاجتماع، ١٩٩٦، ص٥٢.

معاملاتهم مع شعورهم بلزوم احترامها والخضوع لأحكامها، بحيث يصل هذا الشعور إلى الاعتقاد بإلزام هذه القواعد ومن ثَمَّ عدم الخروج عليها. فالأعراف عادات وتقاليد اجتماعيّة تتكرَّر لدى الجماعة الاجتماعية، وهي بدورها تتحوَّل إلى جميع الأفراد، من غير أن تحكمها النظم أو المؤسسات، أو تدخل في صناعتها.

رابعًا: التنشئة الاجتماعيّة (Socialization)

التنشئة في اللغة: من الفعل نشأ ونشأتُ في بني فلان نشأن ونشوءًا، إذا شببت فيهم[١]. وجاء في المعجم الصافي: نشأ ينشأ نشْأ ونشوء، ربا وشبَّ. الناشئ. الحَدَثُ الذي جاوَزَ حدّ الصغر، وقيل الشاب وكذلك الأنثى ناشئ بغير التاء المربوطة. والجمع منهما نَشَأٌ[٢].

وفي الاصطلاح يراد منها كما في موسوعة علم الاجتماع، "هي العملية التي من خلالها نتعلم كيف نصبح أعضاءً في المجتمع، من خلال استدماج معايير وقيم المجتمع من ناحية، أو تعلم كيفية أداء أدوارنا الاجتماعية، دور العمل، والصديق، والمواطن...الخ من ناحية أخرى"[٣].

كذلك يمكن وصف عملية التنشئة الاجتماعيّة بأنَّها العملية التي تتشكل خلالها معايير الفرد ومهاراته ودوافعه واتجاهاته وسلوكه؛ لكي تتوافق وتتفق مع تلك التي يعدُّها المجتمع مرغوبةً ومستحسنةً لدوره الراهن أو المستقبل في المجتمع ... وهناك كثير من الجماعات والمؤسسات التي تلعب دورًا رئيسًا في عملية التنشئة الاجتماعيّة، من ذلك الآباء والأمهات، والإخوة والأخوات والأصدقاء ... وتعتني كذلك بهذه العملية مؤسَّسات اجتماعيّة أخرى كالمسجد والجمعيات الدينيّة والمنظمات القانونيّة بنقل مظاهر

---

١. أبو نصر إسماعيل بن حماد الجوهري، معجم الصحاح، تاج اللغة وصحاح العربيَّة، ج١، ط٤، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، ١٩٨٧، ص٧٧.
٢. صالح العلي الصالح وأمينة الشيخ سليمان الأحمد، المعجم الصافي في اللغة العربيَّة، الرياض، ١٤٠١هـ، ص٦٦٤.
٣. جوردن مارشال، موسوعة علم الاجتماع، ط١، المجلد الأول، ترجمة: محمد الجوهري وآخرون، المجلس الأعلى للثقافة، المشروع القومي للترجمة، ٢٠٠٠، ص٤٨٢-٤٨٣.

الثقافة والأخلاق الاجتماعيّة وتعمل على الإبقاء على السلوك المقبول خلقيًّا وقيميًّا[١]. وللتنشئة مجموعة أهداف يذكرها علاء كريم في نقاط منها:

١. اكتساب المعرفة والقيم والاتجاهات وجميع أنماط السلوك، وحيث إنَّها تشمل أساليب التعلم والتفكير الخاصَّة بالمجتمع الذي يعيش فيه الفرد واكتساب العناصر الثقافية للجماعات التي تصلح لتكوينه الشخصي.

٢. غرس النظم الأساسية في الفرد، وغرس الطموح والتقدم في النفس وحياة الفرد.

٣. غرس الهُويَّة في الفرد بحسب احتياجاته وقدراته التعليميّة والمهنية، وغرس الهُويَّة القوميّة.

٤. تحويل الفرد من كائنٍ بيولوجيٍّ إلى كائنٍ اجتماعيٍّ، حيث كسب الفرد صفته الاجتماعيّة[٢]. فالتنشئة الاجتماعيّة فضلًا عن عدِّها الحافظ لمرحلة الطفولة بين تأثيرات الأسرة والمدرسة، فهي عمليّة تكيّف وتحديد للأدوار والواجبات الاجتماعيّة التي لها تأثيرها المستمر في حياة الفرد بوصفه عضوًا في مجتمعه.

خامسًا: العقليّة (Mentality):

جاء في قاموس أكسفورد أنَّ العقليَّة: مستوى ذهنيّ أو عقليّ، طاقة عقليّة أو ذهنيّة[٣].

والعَقْلِيِّة: حالة العقل وطريقة تفكيره[٤]. الذَّاكرة. قوة من قوى العقل تستعيد ما يدركه الذهن ويعلمه[٥]. أمَّا العقل؛ فجمعه: عقول، جوهر مجرد عن المادَّة، بسيط، يدرك حقائق الأشياء الكلية النظرية. والفعل منه "عَقَلَ، يَعْقِلُ: عَقْلا ومَعقُولا: أدرك حقائق الأشياء"[٦]. والعقل أو الذهن في الاصطلاح: كيان مجرَّد منظَّم.. يشكل مصدر الإلهام لجميع أنشطة الفرد الاجتماعية والنفسية. ويعدُّ العقل جزءًا من

---

١. عبد الرحمن العيسوي، سيكولوجية التنشئة الاجتماعية، دار الفكر الجامعي، مصر، الاسكندرية، ١٩٨٥ ص٢٠٧.
٢. علاء كريم مطلك، "مؤسسات التنشئة الاجتماعية ودورها في الإبداع السياحي" دراسة ميدانية عن فندق بغداد والسدير، مجلة، الأستاذ، العدد ٢١٩، المجلد الثاني، ٢٠١٦، ص٢٨٥.
٣. قاموس أكسفورد، مصدر سابق، ص٧٦٥.
٤. جبران مسعود، الرائد معجم لغوي عصري، ط٧، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٩٢، ص٥٥٩.
٥. المصدر نفسه، ص٣٧١.
٦. المصدر نفسه، ص٥٥٩.

العمليات الاجتماعيّة، مِمَّا يجعله يتميز بطابع متغير باستمرار. ويتكون العقل من طريق الفاعل الاجتماعيّ؛ لذا يتعذر فصله عن العمليّة الاجتماعيّة[١]. فهو مجموع نواحي النشاط التي من طريقها يستجيب الفرد – بوصفه نسقًا ديناميكيًّا متكاملًا ـ للقوى الخارجيّة دون إغفالٍ لماضيه[٢].

وتبدو العقليّة على الرغم من طابعها الجماعيّ الصرف وكأنَّها خارجة عن تقلّبات الصراعات الاجتماعيّة، فمن غير المنطقي استئصالها من البنيات والديناميّة الاجتماعيّة. فهي تمثل – على العكس من ذلك – عنصرًا رئيسًا في التوترات والنزاعات الاجتماعيّة[٣]. فما تمتاز به الجماعة البشريّة ولا سيَّما القوى الذهنيّة أو العقليّة التي جعلت ما أنتجته من الظواهر والأحداث الاجتماعيّة التاريخيّة باتت إرهاصات تركَّبت في مخيال الجماعة لمُددٍ زمنيةٍ طويلةٍ ترسَّخت فيها مجموعة من الطقوس والعادات[٤].

فالفعل الاجتماعي لأفراد المجتمع لا يخلو من تكوين ثقافي من الوعي واللاوعي ... بنقل المعنى المنتج من طريق الرموز إلى الفعل بأداء الطقوس[٥]. كما هو الحال في السلوكيات الثقافية والمواقف والظواهر المستترة ضمن سياقات اللاوعي الجمعي، والتي بمجموعها تعبّر عن الجوانب المعنويّة اللاحسيّة لتجربة الإنسان والجماعة ضمن بيئتها الاجتماعية، والمتجسدة في المعتقدات، أو العمليات الدينيّة، والعمليات الثقافيّة التي تعبّر عن الموروث الثقافي، كما في الفلوكلور وسائر الأنشطة الثقافيّة الأخرى، فضلًا عن مجموعة التصورات العقليّة إزاء بعض القضايا الوجوديّة الإنسانيّة والبيئة المتعددة[٦].كما استفيد استفيد كذلك من البحوث البنيوية التي تناولت المنطق الداخلي اليومي والتمثّلات الجماعيّة غير الواعية

---

١. مصلح الصالح، مصدر سابق، ص٣٤٠.

٢. أحمد زكي بدوي، مصدر سابق، ص٢٦٩.

٣. جاك لوغوف، العقليات، تاريخ مبهم، ترجمة: محمد حميد، ص١. الرابط الإلكتروني: http://www.aljabriabed.net/n17_10hamida.htm.

٤. عبد اللطيف بلمعطي، من التاريخ إلى ذهنيات التاريخ. الرابط الإلكتروني: http://www.anfasse.org/2012-07-03-21-58-09/2010-12-30-15-59-35/6890-.

٥. شاكر سعيد البيضاني، العقل في المجتمع العراقي، بين الأسطورة والتاريخ، ط١، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ٢٠١٠، ص٢١.

٦ . جعفر نجم نصر، الأنثروبولوجيا التاريخية، الأسس والمجالات في ضوء مدرسة الحوليات الفرنسية، ط١، مؤسسة الانتشار العربي، دار اوما، بيروت، لبنان، ٢٠١٣، ص٧٨ـ٧٩.

وظروف الإنتاج الثقافي والظواهر الذهنية في علاقتها بالحياة الاجتماعية وبالمجموعات الاجتماعية[١]. أو هي الاتجاه الأساسي كما يراها أحمد زكي، إذ هو ما يظهره الفرد في المفهومات والعلاقات الاجتماعية، الذي يسمح بإدماج أفعاله واستجاباته المختلفة في وضع عام يعبِّر عن شخصيّته[٢].

فعقليّة شخصيّة تاريخيّة ما – على عظمتها – ليست سوى تعبير عمَّا تشاركه مع معاصريها[٣]. فتمثلات ذهنيّة الجماعة الأوربية التي أرخ عنها مارك بلوخ حينما كان ملوك فرنسا وبريطانيا والأساطير المنسوبة إليهم من خوارق كشفاء العليل من بعض الأوبئة والأمراض (الطاعون، داء الخنازير...) التي كانت تعصف بالقارة الأوربيّة من حين لآخر، حينما كانت توصف بكونها سخطا إلهيًّا في حق الآثام والذنوب المقترفة، فكان الملاذ يومها تجاه هؤلاء الملوك حلًّا لا بديل له[٤].

سادسًا: الريف (Rural):

الرّيْف. جمع أرياف ورُيُوف: أرض فيها زرع وخصب تقع خارج المدن والقرى[٥]. وجاء في المنجد، المنجد، راف ـ ريفا: إلى الريف، والماشية رعت الريف. أراف إرافة المكان: أخصب. والريف جمع أرياف وريوف: أرض فيها زرع وخصب. وما قارب الماء من الأرض[٦].

والقرية: بلدة ريفية أصغر من المدينة[٧].

والريف في الاصطلاح يشير إلى:

١. إقليم غير مأهول أو استيطان مبعثر (منتشر) أو ضاحية صغيرة.

---

١. فرانسوا دوس، التاريخ المفتَّت من الحوليَّات إلى التاريخ الجديد، ط١، ترجمة: محمد الطاهر المنصوري، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ٢٠٠٩، ص١٣١.
٢. أحمد زكي بدوي، مصدر سابق، ص٢٦٥.
٣. جاك لوغوف، مصدر سابق، الصفحة نفسها.
٤. عبد اللطيف بلمعطي، مصدر سابق، الصفحة نفسها.
٥. جبران مسعود، مصدر سابق، ص٤٠٨.
٦. لويس معلوف، مصدر سابق، ص٢٩٠.
٧. جبران مسعود، مصدر سابق، ص٦٣٠.

٢. لا يتسم بالحضرية. ويشكل المصطلحان ريفي – حضري ثنائية في التصنيفات الديمغرافية.

٣. هناك عدة محكات لتمييز المجتمعات الريفية مثل قلة السكان، قلة التباين الاجتماعي، نقص معدلات الحراك الاجتماعي والمكاني، ضعف معدلات التغير الاجتماعي، انتشار الزراعة كمهنة أساسية[١]. فالريف أو ريفي كما عنت لهانسن **(Hanssen)** بأنَّه اتجاهات حياة سكَّان الريف وأحكامهم وأساليبهم من حيث علاقتهم بالمجتمع الحضري[٢].

أمّا المجتمع الريفي **(Rural society)**؛ فقد عرَّفه شاكر مصطفى بأنّه "مجموعة من العوائل تعيش في قرية، أو في الحقول المنتشرة حولها. لها قيم اجتماعية تختلف عن قيم أهل الحضر، أهمّها: احترام التقاليد الاجتماعية والتماسك الاجتماعي والشعور بالمسؤوليّة الجمعيّة. وأهم السمات الحضاريّة التي تميّز المجتمع الريفي عن المجتمع الحضري: كثافة سكانيّة واطئة، وانعدام المفاضلة الاجتماعيّة بين أفراده، ووجود درجة عالية من التجانس الاجتماعي، وبط التغير الاجتماعي، الاعتماد على الزراعة مهنة رئيسة، ودوران النشاطين السياسي والاقتصادي حول محور أساسي، هو الأرض"[٣].

فيختلف المجتمع الريفي عن الحضري بأنَّه يعيش في مستوى تنظيمي منخفض، كما هو الحال عند فلَّاح الأرض والرعاة وصيادي الحيوانات وصيادي الأسماك، ويفهم عادة كمقابل المجتمع الحضري ... ويتميز الريفي بسيطرة نسبية للحرف الزراعية، وبالعلاقة الوثيقة بين الناس والبيئة الطبيعيّة في مقابل البيئة التي صنعها الإنسان، ويصغر حجم تجمعاته الاجتماعيّة، وبالتخلخل السكاني النسبي، وبدرجة عالية من التجانس الاجتماعي وضالة التميز والتدرج الداخليين وضآلة الحراك الاجتماعي الرأس الإقليمي والوظيفي عند السكان[٤].

أمَّا العائلة الريفية **(Rural family)**؛ فتُعرَّف بأنَّها عائلة تعيش في منطقة ريفية، وتتصف بسمات أهمّها: تعدد الزوجات والزواج المبكر، وارتفاع معدَّل المواليد، وانخفاض معدَّل الطلاق. والعائلة الريفيّة

---

١. مصلح الصالح، مصدر سابق، ص٤٦٦.

٢. أيكة هولنكرانس، مصدر سابق، ص٢٢٤.

٣. شاكر مصطفى سليم، مصدر سابق، ص٨٣٢.٨٣٣.

٤. أيكة هولنكرانس، مصدر سابق، ص٣١٠.٣١١.

في الأغلب عائلة ممتدة أو مشتركة[١]. وعليه فإنَّ المجتمع المحلي الريفي هو نمط العلاقات بين الأشخاص ونظمهم في منطقة محلية يعيشون فيها على الزراعة وفي قرية تمثِّل عادةً محور نشاطاتهم الجمعية[٢].

سابعًا: التقاليد الشفاهية (Oral Traditions):

الشَّفَهِيُّ: المنسوب إلى الشَّفَّة: "امتحان شفهي"، أي قائم على السؤال والجواب من فم إلى فم[٣].

التقاليد الشفاهيّة: هي تراث ثقافي ينتقل من جيلٍ إلى آخر عبر رسائل ومعلومات وشهادات من مجموعة من الناس تنتقل عن طريق الخطب والأغاني وما شابه ذلك عن طريق الفم. التقاليد هي وسائل تقديم ثقافة وتاريخ وتجارب قديمة للجيل الماضي[٤]. التي لم يخلُ مجتمع من موروث متناقل من ماضيه إلى حياته اليومية كما يُبيّن عبد الغني عماد بأنَّ لكلِّ شعبٍ نماذج تاريخية قديمة ينزع نحوها تشبهًا بها ورغبة في اعتمادها في حياته المعاصرة. وعندما ننقل نماذج الماضي هذه وتخطو خطى الأسلاف أمور حياتنا اليومية والعملية نكون تقليديين، أي إنَّنا نقلد نماذج جامدة ابتدعها أجدادنا واستخدموها من قبل[٥].

ويرى علوش أنَّ التقاليد الشفاهيّة يُنظر إليها على أنَّها:

١. نمط من الأقوال، غير المدونة، في الأعراف الاجتماعية.

٢. يدخل فيه كل الحكايات والخرافات والألغاز والأغاني المتناقلة عبر الذاكرة[٦].فالتقاليد الشفاهية هي من يميز المجتمع البشري الذي لا يُجيد الكتابة، والذي يجلأ من خلالها لنقل الثقافة، من خلال سعي

---

١. شاكر مصطفى سليم، مصدر سابق، ص٨٣٢.

٢. مصلح الصالح، مصدر سابق، ص٤٦٦.

٣. جبران مسعود، مصدر سابق، ص٤٧٦.

4. History Research , Mar.-Apr., 2017, Effect of Oral Traditions, Folklores and History on the Development of Education in Nigeria, 1977 Till Date Okediji, Hannah Adebola Aderonke Ministry of Education, Ibadan, Oyo State, Nigeria p 60-61.

٥. عبد الغني عماد، سوسيولوجيا الثقافة: المفاهيم والإشكاليات من الحداثة إلى العولمة، مصدر سابق، ص٣٣٥.

٦. سعيد علوش، معجم المصطلحات الأدبية المعاصرة، ط١، دار الكتاب اللبناني، لبنان، بيروت، ١٩٨٥، ص١٨٢.

أعضاء المجتمع وانعكاسات سلوك أفراده وأفكاره وعواطفه، فكل فرد من أفراد المجتمع هو مسؤول عن استمرارية هذه العملية الشفاهية لإدامة الذاكرة، من خلال تعبيرات مختلفة من أصوات وكلمات تلك الثقافة، على غرار الاستنساخ كما في اللغة، حيث يتم نقل الأصوات والصور من خلال مستوى معين من الإبداع التعبيري، ويتميز ذلك في فنون الخطابة التي تعتمد المشافهة، وتسعى إلى تحرير الذاكرة وإعادة إبداع الثقافة وديمومتها(١).

وقد خلص محمد الجوهري إلى نوعين من المشافهة للتفريق بين طريقتي التناقل:

الأوّل: طريقة تقليديّة: شفاهيّة نقيّة أو تلمذة ويكون الاتجاه عموديًّا من الجدِّ أو الشيخ الأكبر إلى الأب أو الشيخ الأصغر.

الثاني: طريقة شفاهية حديثة: شفاهية ثانوية أو لا تلمذة، يكون الاتجاه أفقيًّا من مبدع النصِّ، ثمَّ حفظه إلى المنشد، أو من المنشد الأكبر، ثمَّ ربط تسجيل إلى المنشد الأصغر(٢).

ويذكر عبد الله بن إبراهيم العسكر أنَّ التراث الشفاهي هو: مجموعة التقاليد من أساطير ووقائع ومعارف ومذاهب وآراء وعادات وممارسات. أمَّا قاموس روبير؛ فيعرّف التراث الشفاهي بأنَّه: "انتقال غير مادّي للمذاهب والممارسات الدينية والأخلاقية المتوارثة من عصرٍ إلى آخر بواسطة الكلمة المنطوقة"(٣).

فالكلمة المنطوقة ناقلة للمعرفة بين أفراد المجتمع الواحد، فالتراث الشفاهي كما وردت في موسوعة علم الإنسان هو ذلك الجزء من المعرفة الثقافية للمجتمع، أو الثقافة التقليديَّة التي تتناقل بين الأجيال شفاهة، وليس بالشكل المكتوب ... حيث يُعدُّ مصدرًا للمعلومات حول الأنساق الثقافية والاجتماعية المعاصرة، كما يُعدُّ مصدرًا للمعلومات عن تاريخ الجماعة أيضًا(٤).

---

1. Kareva Mateata, Written tradition, oral tradition, oral literature, The International Journal of Research into Island Cultures Volume 3 Number 2 2009, p10.

٢. محمد الجوهري وآخرون، مقدمة في دراسة التراث الشعبي المصري، ط١، ٢٠٠٦، ص٣٣٦.

٣. عبد الله بن إبراهيم العسكر، أهميَّة تدوين التاريخ الشفهي، ٢٠٠٩، على الرابط الإلكتروني، http://www.alukah.net/culture/0/7295/ .

٤. شارلوت سيمور. سمث، مصدر سابق، ص١٩٨.

ثامنًا: التراث (Tradition):

التراث: ما ينتقل من عادات وتقاليد وعلوم وآداب وفنون ونحوها من جيلٍ إلى جيل "التراث الإنساني، التراث الأدبي"(١). والرواية الشفوية هي تلك "الأخبار المتواترة عن أحداث تاريخية ماضية غير مدونة يتناقلها الأحفاد عن الأجداد ويتم تداولها داخل المجتمع"(٢).

وإن لم يكن هناك اختلاف بين التراث والثقافة في إطار الاثنولوجيا بوصفهما مترادفتين. "لكنَّ الأنثروبولوجيا تُعدُّ التراث بديلًا عن أنماط المعتقدات والعادات الاجتماعية والقيم، والسلوك، والمعرفة أو الخبرة التي تنتقلُ من جيلٍ إلى جيلٍ من طريق التنشئة الاجتماعية داخل مجتمعٍ معيَّن"(٣).

فهو ما يبقى من الماضي ماثلًا في الحاضر الذي انتقل إليه ويستمرُّ مقبولًا لمن انتقل إليهم ومتفاعلين معه لدرجة تجعلهم يتناقلونه بدورهم على مرِّ الأجيال. كما يؤكّد معجم الاثنولوجيا والانتربولوجيا في إجابته عن تساؤله: كيف يتم التناقل؟ شفهيًّا بالتأكيد، لكون البشر قد كرروا رواية ماضيهم ... ولكن ما الذي يتم تناقله؟ ما يجب معرفته وفعله ضمن جماعة تتعرف إلى ذاتها بذلك أو تتخيل عبره هُويَّة جماعية دائمة؛ ولا يهمُّ هنا التبرير العقلائي للالتزام بقدر (الاعتقاد بـ) السير القويم على نهجه: رواية الأساطير مثلما سُمِعت، عرض التاريخ كما تعلمه، تبني أفكار متنوعة والالتزام بها مع العلم بأنّها أفكار متوارثة. كيف السبيل إلى فعل غير ذلك؟ إنَّ هذا المجمل الذي قد يكون شديد الانسجام أو متهافتًا، هو ما يدّعي الثقافة. وإنَّ كلَّ ثقافةٍ هي تراثية(٤).

ومع اختلاف الثقافة وتغذية التراث الثقافي لأفراد المجتمع يجعل هوكارت يميِّز بين أطفال المجتمعات الغربية الذين يتعلمون اليوم عادات تملى عليهم منذ نعومة أظافرهم، ومنذ وقت مبكر لدرجة

---

١. جبران مسعود، مصدر سابق، ص٢٠٤.

٢. أحمد عبد المنعم وآخرون، التاريخ الشفوي مقاربات في المفاهيم والمنهج والخبرات، ج١، إعداد وتنسيق وجيه كوثراني ومارلين نصر، ط١، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، بيروت، ٢٠١٥، ص٣٥٦.

٣. شارلوت سيمور– سمث، مصدر سابق، ص١٧٩.

٤. بياربونت وآخرون، مصدر سابق، ص٣٦٦.

تجعلهم ينسون أنَّهم تعلَّموا ذلك، ويكوِّنون اقتناعًا بأنَّ سببية الأشياء أو واقعها الراهن هو ما يملي عليهم تصرفاتهم. أمَّا الميلانيزيون؛ فإنَّهم يتعلَّمون أعرافهم التراثية في سنٍّ متأخرةٍ أكثر؛ ولذلك نجدهم يتصرفون حيالها بحرية تفوق ما يمارسه الغربي مع تراثه، وهذا ما يضع المراقب في حالة دهشة أمام كثرة مظاهر السلوك التي كان يفترض بأنَّها ستكون متماثلة. ولكن ذلك لا يعني عدم وجود أساس منطقي للتمييز بين فئتين من المجتمعات انطلاقًا من طريقة تعاطي كلٍّ منها مع الماضي. ولا يقوم هذا التمييز على درجة استمرارية التراث والتمسك به، بل على نمط تناقله: شفاهة أو كتابة. كما تنتقل الأسطورة مشافهة، ولا يبغي ناقلها شيئًا غير ذلك... فما يتذكره المنشد أو الكاهن ليس النص كلمة كلمة أو سلسلة الأحداث المفروض بكلِّ تفصيلاتها، بل هو بنية إجمالية تتيح أو حتَّى تهيء نوعًا من الابتكار(١). وقد أورد قاموس مصطلحات العلوم الاجتماعية توضيحاً للتراث مقسَّمًا بين:

١. معتقد أو معتقدات موروثة اجتماعيًّا ومقبولة على وفق النقد.

٢. معتقد أو معتقدات موروثة اجتماعيًّا تتضمن الامتثال لكلِّ ما يعتقد أنَّه موجود باستمرار.

٣. نظام يتسم بديمومة راسخة.

٤. انتقال بعض المعتقدات وأنماط السلوك والأنشطة من جيل إلى جيل آخر.

٥. الثقافة أو عنصر ثقافي ينتقل عبر الزمان ويحقق درجة من الدوام والاستمرار(٢).

---

١. المصدر نفسه، ص٣٦٧.

٢. مصلح الصالح، مصدر سابق، ص٥٦٦.

الفصل الثاني

الموجهات النظرية للدراسة

المبحث الأول:

التقاليد الشفاهية في الأنثروبولوجيا / الموجهات

المبحث الثاني:

إطلالة على أبرز الدراسات / المعالجات

المبحث الأوّل:

التقاليد الشفاهيّة في الأنثروبولوجيا / الموجّهات

لا ريب أنَّ دراسات الروَّاد الأوائل للأنثروبولوجيا كانت تقتصر على المجتمعات البدائيّة التي ليس لها حضارة أو تاريخ مكتوب، بل هي مجتمعات ذات تقاليد شفاهية، تمارس المشافهة في نقل تراثها الثقافي والاجتماعي وممارسة حياتها اليوميّة التي ترتبط بجميع أنساقها وأنماطها الثقافيّة، حيث الأقزام الذين يعيشون في غابات ايتورى في الكونغو والذين يعيشون على الصيد وجمع الثمار البرية وقليل من الزراعة ويعرفون تربية الماشية، وقبائل الأسكيمو الذين يعيشون على صيد الكاريبو والدب القطبي وعجول البحر، ومجموعة قبائل الدنكا في جنوب السودان وغيرها من المجتمعات والقبائل البدائية(١).

كانت مهمَّة الأنثروبولوجيا توثيق الأشكال التقليدية، فحتَّى عندما تحدث تغيُّرات فإنَّ الأنثروبولوجيِّين يحتاجون إلى النظر إلى الأصل وإلى المجالات أو الجوانب الأصلية والتقليدية حقيقةً؛ لذلك كان من الطبيعي أن ركَّزت التقارير الأنثروبولوجية الميدانيّة على ممارسات القرابة والديانة(*)

---

١. فاروق مصطفى إسماعيل، الأنثروبولوجيا الثقافية، ط١، الهيئة المصرية العامة للكتاب، الإسكندرية، ١٩٨٠، ص٣٤.

***. مثَّلت الدراسات الأنثروبولوجيّة لديانة البدائيين محورًا مهمًّا في فهم طبيعة تلك المجتمعات، ومعرفة طرائق تفكيرها تجاه الكون والحياة أو ما يسميها تايلر "Animism" أي حيوية الطبيعة... والاطلاع على الطقوس والممارسات والسلوكيات الشعائرية التي يتداولها البدائيون من طريق الأساطير والخرافات على شكل طقوس وشعائر وحكايات يتناقلها مشافهة فيما بينهم ... بمعنى أن يقوم هو نفسه بتمثيل النتيجة التي يريد تحقيقها في الحياة الواقعية أو محاكاتها وتقليدها ... فالرجل عند الهنود الحمر في شمال أمريكا مثلًا حين يريد الخروج لصيد الدببة فإنَّه يصنع دمية من القش على شكل دب ثمَّ يرميها برمحه في اليوم السابق على خروجه للصيد، معتقدًا أنَّه ما دام أفلح في صيد ذلك الدب فسوف ينجح ولا بدَّ في العثور على دبٍّ حقيقيٍّ وقنصه. وسكان أستراليا الأصليون الذين يعتقدون أنَّ الموت يحدث فقط نتيجة للسحر يحاولون الوصول إلى معرفة الساحر الذي قتل=**

التقليدية والنظام السياسي التقليدي وهلمَّ جرا، بدلًا من تركيزها على العناصر الأكثر حضرية والأكثر جدلًا أو المتغير بوضوح(١).

فرحلات لويس مورغان بين قبائل الهنود الحمر وعلاقته ببعض أفراد قبائل أيركوا جعلته يصدر كتابًا فيه تراث الأيركوا، واصفًا فيه العادات والرقصات والمعتقدات الدينية والتنظيم السياسي، واهتمامه بالعلاقات القرابية التي تربطُ بين العشائر المختلفة داخل القبيلة الواحدة، وكذا بين القبائل الأخرى لتكوّن هذه العلاقات القرابية أسرةً كبيرةً تربط بين أعضائها شبكة من الالتزامات المتبادلة. والتعرف على مدى ارتباط هجرات الأسكيمو الحاليين بالطبيعية الفيزيقية للأرض وتضاريسها أثارت اهتمام فرانز بواز لدراسة الأسكيمو في جزيرة بافن؛ وفهم الجوانب المميزة لثقافتها من حيث توزيع القبائل وأساليب الصيد وبناء المساكن والانتقال والتجارة والأساليب التكنولوجية، وكذلك الحياة الاجتماعيّة والدينية والفولكلور، ومدى تفوق العوامل الثقافيّة على العوامل البيئية في تشكيل أسلوب حياتهم. كذلك نجد التنوّع المتناسق في بحوث بعثة جامعة كمبردج إلى مضايق توريس برئاسة ألفرد هادون وتخصصاتها، التي توزعت بين الجزر الشرقية والجزر الغربية من المضيق؛ للتعرف على العلاقات الجنيالوجية والقرابة وترتيبات الزواج، والطوطمية، والعادات الخاصة بالولادة والطفولة والبلوغ عند الإناث.

أمَّا في عمليَّة التكامل والتماسك الاجتماعي من طريق ربطها بوظيفة العنصر الاجتماعي؛ نجد رادكليف براون في دراسته لجزر الأندمان بالهند يؤسِّس لعدم إمكانية الوصول إلى الوظيفة التكاملية لأيِّ

=أحدهم بسحره، بأن يوقدوا نارًا فوق القبر ويلاحظوا اتجاه اللهب ويعتقدون أنَّهم سيجدون الساحر في ذلك الاتجاه، أو هم يلاحظون الاتجاه الذي يسير فيه نوع معين من الحشرات التي تكثر حول القبور هناك ويتتبعون آثار الحشرة معتقدين أنَّها سترشدهم إلى مكان الساحر القاتل ... للمزيد ينظر: أحمد أبو زيد، نظرة البدائيين إلى الكون، دراسة في الأنثروبولوجيا المقارنة، مجلة عالم الفكر، المجلد الأول، العدد الثالث، ١٩٧٠، ص٦٢.

1. Ruth Finnegan, Tradition, But What Tradition and For Whom?, Oral Tradition Journal, 6.1, 1991, p108. Web: http://www.journal.oraltradition.org/issues/6i/finnegan

عنصرٍ إلَّا من ملاحظة تأثيراته على حياة الأفراد وأفكارهم وانفعالاتهم، ومن ثمَّ تأثيرها ذات المستوى البعيد على التماسك الاجتماعي. وكذلك سعي مالينوفسكي لفهم عقلية الأهالي وسلوكياتهم في جزر التروبرياند وطريقة تأويلهم لكلِّ عناصر الحياة من حولهم من طريق الانخراط الكامل في الحياة اليومية[١].

فلم تقتصر دراسة مالينوفسكي على نمط محدَّد كما هو الحال في تجارة الكولا، حيث تدور الحاجات الثمينة الرمزية في منطقة واسعة بين الجزر الماليزية، إذ وصف مالينوفسكي التخطيط للبعثات والطرائق المتبعة، والطقوس والممارسات المقترنة بها، وآثار الصلات بين تجارة الكولا ومؤسسات التروبرياند الأخرى مثل القيادة السياسية، والاقتصاد المحلي، والقرابة والمرتبة. وكذلك يصفه جوزف كونراد بأنَّ مالينوفسكي جلب إلى الدار أخبارًا من "قلب الظلام" بشكل صور وبفارق ضئيل وطبيعي لسكَّان التروبرياند[٢]، التي يتوخى من خلالها الوصول إلى طبيعة الحياة اليومية التي تمارس بشكل شفاهي ومحاكاة لنقل العادات والأعراف والمعتقدات من جيلٍ إلى جيلٍ يليه يعلب به كبار السن الدور الأكثر فاعلية من أجل الحفاظ على الموروث وديمومة الحياة واستمراريتها. وفي الوقت نفسه يرفض مالينوفسكي تدوين أو محاولة كتابة تاريخ ثقافات تلك الشعوب التي لها تقاليد شفاهية، كما يذكر ذلك دنيس كوش في كتابه مفهوم الثقافة في العلوم الاجتماعية: "فقد عارض [مالينوفسكي] أية محاولة لكتابة تاريخ الثقافات ذات التقاليد الشفاهية. كان يرى أنَّه يجب الاقتصار على الملاحظة المباشرة للثقافات في وضعها القائم، من دون محاولة العودة إلى أصولها ... ففي كلِّ ثقافة وكلِّ فكرة وكلِّ معتقد وظيفة حيوية ما تضطلع بمهمَّة ما وتمثل جزءًا من الكلية

١. ينظر: فتحية محمد إبراهيم ومصطفى حمدي النشواني، مدخل إلى مناهج البحث في علم الإنسان الأنثروبولوجيا، دار لمريخ، الرياض، المملكة العربية السعودية، ١٩٨٨، ص٦٥ـ٧٣.

٢. توماس هايلاند وفين سيفرت نيلسون، تاريخ النظرية الأنثروبولوجية، ط١، ترجمة: لاهاي عبد الحسين، منشورات ضفاف، بيروت، ٢٠١٣، ص٦٩.

العضوية غير قابل للتعويض"[1]. فالتقاليد التي تُعدُّ جزءًا من تلك الثقافة ذات الكلِّ المتجانس في عناصر النسق الثقافي المتناغم ليجعل منه نسقًا متوازنًا وظيفيًّا ليحافظ على الثقافة ويضمن ديمومتها واستمرارها.

وإنَّ العادات والتقاليد قد أثَّرت في الحياة الاقتصادية للشعوب التقليدية ولا سيَّما شعب الأسكيمو كما في دراسة العالم الفرنسي مارسيل موس الذي اهتمَّ بتوضيح أهم ملامح البيئة العامَّة لدى جماعات الأسكيمو المختلفة، ولا سيَّما التعارض الشديد الواضح بين فصلي الشتاء والصيف. ففي الشتاء تتجمَّد الأنهار وكل مسطحات الماء، وكذلك مساحات كبيرة من البحر نفسه ويظهر فوقها الجليد، وفي الصيف يبدأ الجليد في الذوبان وتنمو محله كثير من الأعشاب والطحالب ... وإنَّ ذوبان الجليد يؤدِّي إلى زيادة صعوبة الانتقال من مكانٍ إلى آخر على عكس ما قد يتبادر إلى الأذهان لأوَّل وهلة، وذلك بعكس الحال في وقت الشتاء حيث يمكن بسهولة الانزلاق على الجليد، وقد أدَّى ذلك التعارض في الظروف الطبيعية إلى نوعٍ من الدينامية الاجتماعيّة التي تتمثَّل في تغير ظروف أنماط الحياة وملامحها بين الفصول. ففي فصل الشتاء يمارس الإسكيمو بسهولة صيد أسماك الصيل والولراس بوسائلهم التقليدية التي تحتاج إلى كثير من المهارة والحذق والفن. أمَّا في فصل الصيف؛ فإنَّهم يمارسون نوعًا آخر من النشاط الاقتصادي الذي يمثِّل في قنص بعض الحيوانات ولا سيَّما وعول الكاويبو ... وإنَّ التركيز والتجمع في الشتاء يصاحبهما ظهور الحياة والشعائر الدينية والتعاون الاقتصادي وهي أمور تفتقر إليها بالضرورة الزمر الصغيرة المتناثرة[2]. وإنَّ تأكيد مارسيل موس نظامَ البوتلاش في مناطق الساحل الشمالي الغربي لكندا تُعدُّ أحد أبرز الدراسات الميدانيّة للتعرف على أشكال التبادل الطقسي للهدايا الذي "يرتبط بتوزيع واستعراض الرتب والألقاب بين السكَّان الأصليين لتلك المنطقة، وفي ذلك النظام يقيم الأفراد ولائم،

---

١. دنيس كوش، مفهوم الثقافة في العلوم الاجتماعية، ط١، ترجمة: منير السعداني، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ٢٠٠٧، ص٥٨.

٢. أحمد أبو زيد، محاضرات في الأنثروبولوجيا الثقافية، دار النهضة، بيروت، ١٩٧٨، ص١٣٤-١٣٥.

بالاستعانة بأقاربهم، بمناسبة بعض أحداث دورة الحياة، وفي تلك الولائم يسمون أنفسهم بأسماء بعض الأسر أو الكيانات المختلفة، وفي مقابل الاعتراف بمكانتهم يقدمون الطعام وبعض الممتلكات والمعروف أنَّ أسماء تلك الكيانات كانت تتحكم في الملكية والموارد، وكانت هي نفسها ملكا للزعماء ... – والذي أوصله إلى نتيجتين رئيسيتين وهي أنَّ نظام البوتلاتش – له جانبان رئيسيان وهما: الاستخدام التنافسي لنظام البوتلاتش بواسطة الأشخاص الذين يتطلعون إلى الزعامة والحراك إلى أعلى داخل النظام القائم، والجانب الآخر هو الاستخدام الاستبدادي للنظام بواسطة زعماء الجماعات المحلية المختلفة الذين يتفقون على استقلال البوتلاتش لدعم وتأكيد سيطرتهم الجمعية"[١]. وفي دراسة ريفرز عن معتقدات مجتمع موتا كما يذكرها ليفي شتراوس في كتابه الفكر البري الذي بيَّن فيه ما وجده ريفرز من معتقدات قد ذكرها فريز من قبل في كتابه الطوطمية والزواج الخارجي، "حيث يعتبر بعض الأشخاص أطعمة معينة أشياء محرمة. وهم يعتقدون أنَّهم كانوا هذا الحيوان أو تلك الثمرة التي صادفتها أمهم خلال حملها، وتأتي المرأة في هذه الحال بالنبتة أو الثمرة أو الحيوان إلى القرية وتسأل عن معنى هذه المصادقة ... فيقال لها حينئذٍ أنَّها سترزق طفلا يشبه هذا الشيء أو أنَّه هذا الشيء نفسه. فتعيد ما أتت به إلى مكانه، وإذا كان حيوانا جعلت له ملجأ من الحجارة تقصده في كلِّ يوم ومعها بعض الطعام، وحين يتوارى الحيوان يكون قد دخل جسد الامرأة ليخرج منها فيما بعد وقد استحال طفلًا"[٢].

ولم تكن بعثة مارسيل غريول على رأس مجموعة من الباحثين إلى السودان حينما أراد النفوذ إلى صميم الفكر الميتافيزيقي لمجتمع البحث إلَّا لدراسة مختلف جوانب الحياة الاجتماعيّة قبل التطرق إلى الطبقات الثقافيّة العميقة. أدَّت إلى مقاربة تحليلية لأقوام محدودي العدد، ومعزولين نسبيًّا من كلِّ جوانب

١. شارلوت سيمور. سمث، مصدر سابق، ص٥٢٠ .

٢. كلود ليفي شتراوس، الفكر البري، ط٢، ترجمة: نظير جاهل، مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ٢٠٠٧، ص١٠١.

حياتهم المجتمعية، التي استوعبت تنظيميهم المجتمعي على يد دنيز بولم، ولغتهم وآدابهم الشفهية على يد م. ليريس و س. غاناي، ومعتقداتهم وطقوسهم على يد جرمين ديترلين وغريول[1]. والمقارنات بين قبيلتي الزوني والكواكيوتل التي أجرتها روث بندكت، "حيث تتميَّز الزوني بأنَّ لديها إحساسا قويا بالتماسك الجماعي، والقيادة السياسية ليست تسلطية، الطقوس مسرحية وعمليات تربية الأطفال لطيفة، وقبيلة كواكيوتل في المقابل كانوا قوم إفراط ومبالغة"[2]. وإنَّ تاريخ حياة الفرد عند بندكت في دراستها لتلك المجتمعات ذات التقاليد والثقافة الشفاهية، – كما يقول دكتور جعفر نجم في كتابه الأنثروبولوجيا التاريخية – إنَّما هي عملية صقل لأفراد المجتمع منذ الولادة لينتهي في شكلٍ ينسجم مع ثقافة المجتمع ووعيه، "فإنَّ تاريخ حياته (الفرد) يمثل محاولة مستمرة للمواءمة مع الأنماط الثقافيّة العامة، فمنذ لحظة ميلاده تتولى الأعراف التي يولد في نطاقها تشكيل خبراته وسلوكه، وتمدّه باللغة التي يتعامل من خلالها مع غيره، حتى إذا كبر وأصبح قادرا على تحمل دوره في الأنشطة المختلفة للثقافة تصبح عادته هي عادتها ومعتقداته هي معتقداتها ونواهيه هي نواهيها"[3].

ومن الدراسات الأنثروبولوجية الميدانيّة التي أنجزتها مارغريت ميد لمجتمعات ذات الثقافة الشفاهيّة في غينيا الجديدة، وكيفية انتقالها، حيث أظهرت "أنَّ الشخصيات الذكورية والأنثوية المزعومة التي يظن أنّها كونية لأنَّه يعتقد أنَّا من طبيعة بيولوجية لا توجد على ما نتخيّله في كل المجتمعات، بل إنَّ عددا من المجتمعات لها نسق ثقافي في التربية لا يشدِّد على معارضة الأولاد بالبنات على مستوى الشخصية، فكل شيء منظم لدى الأرابيش خلال الطفولة المبكرة، بحيث يصبح أرابيش المستقبل، رجلا كان أم امرأة، كائنا

١. جاك لومبار، مدخل إلى الإثنولوجيا، ط١، ترجمة: حسن قبيسي، المركز الثقافي العربي، بيروت، ص٣٠٩.

٢. توماس هيلاند إريكسن وفين سفرت نيلسن، تاريخ الأنثروبولوجيا، ط١، ترجمة: عبده الريس، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ٢٠١٤، ص١١٥.

٣ . جعفر نجم نصر، مصدر سابق، ص٤٨.

وديعا وحساسا وخدوما، في حين أنَّ أثر نسق التربية لدى الموندوغومور يمصل إلى تأجيج التنافس، بل العدوانية لدى الجنسين، فيدلل الأطفال في المجتمع الأول، ويربى الأطفال على الشدَّة في المجتمع الثاني، يُنتج هذان المجتمعان جرّ طرقهما الثقافيّة نمطين من الشخصية متعارضين تماما"[١]. أمَّا دراسات إيفانز بريتشارد؛ فلها الأثر الواضح في الكتابات الأنثروبولوجية عن المجتمعات التي لا تعرف سوى التقاليد الشفاهية، وهما الزاندي والنوير، التي تصدرت بكتابه العرافة مهبط الوحي والسحر لدى الزاندي، الذي احتفل به ونوقش فيه في الأنثروبولوجيا، وذلك من جانبين: أولها، أنَّه يفهم العرافة كصمام أمان يعيد توجيه الصراعات الاجتماعيات في قنوات غير مؤذية. ومن الجانب الآخر أنَّها محاولة صلعاء لفهم عالم غريب للأفكار"[٢].

إنَّ دراسته للزمان عند مجتمع النوير من أهمِّ الدراسات التي عالج فيها مفهوم الزمان ودلَّل على نوعين من الزمان هما: الزمان الإيكولوجي الذي أراد منه كما يقول أحمد أبو زيد في كتابه محاضرات في الأنثروبولوجيا الثقافية: "ويقصد به في المحل الأول كل التصورات التي هي انعكاسات لعلاقات الناس بالبيئة؛ والثاني، الزمان البنائي، ويقصد به التصورات التي هي انعكاسات لعلاقة الناس بعضهم ببعض في البناء الاجتماعي. وكلا النوعين يشيران إلى تتابع الأحداث التي لها أهمية خاصَّة بالنسبة للمجتمع. فلمجتمع النوير كما يرى إيفانز بريتشارد فصلان أحدهما فصل الجفاف والآخر فصل المطر يفسرهما الزمان الإيكولوجي. فالدورة الإيكولوجية عند النوير هي السنة، وهي تمتاز بإيقاع خاص يتمثل في

---

١. دنيس كوش، مصدر سابق، ص٦٥.

٢. توماس هايلاند وفين سيفرت نيلسون، تاريخ النظرية الأنثروبولوجية، ترجمة: لاهاي عبد الحسين، مصدر سابق، ص١٠٨.

تحركات الناس الفصلية بين القرى ومخيمات الماشية استجابة لثنائية الظروف المناخية، وأنَّ هذه المناشط الاجتماعيّة التي ترتبط بالتغيرات الموسمية هي الأساس الأول الذي تقوم عليه فكرة النوير عن الزمان"(١).

والزمان الآخر هو الزمان الاجتماعي أو الزمن الذي تتعدى مدته السنة، فإنَّه يكون تبعًا لتقويم مبني على معطيات اجتماعية، حيث الزمن يقسم على مُدِدٍ تَتَفقُ مع "انقسام البشر إلى جماعات متنوعة اجتماعية وسياسية، منذ الإنسان الأول، وبالتالي يقاسم الزمن عن طريق العلاقات البنائية الموجودة بالفعل بين الجماعات، ويعبر عن هذه العلاقات بواسطة سلسلة النسب التي تساعد أيضا في قياس الزمن؛ لذلك يعتمد قياس الزمن على الحقائق الفعلية للنظام الاجتماعي. فالماضي فهو ببساطة انعكاس للظروف السياسية والاجتماعيّة التي وجدت بالفعل"(٢). فيكون الزمن مقاسًا في أنظمة، مثل النظام القائم على الظاهرة الطبيعية، والنظام الذي يحدد شكله بحسب النظام الاجتماعي أو القيم الثقافية.

أمَّا ليفي ستروس؛ فقد رأى أنَّ على الباحث أن يبدأ باستخلاص القواعد والقوانين التي تحكم توجه الأفراد وتضبط سلوكياتهم من طريق دراسة العمليَّات العقليّة والإدراكية لدى الأفراد بشأن ثقافتهم. يعقب ذلك الكشف عن طبيعة العلاقات الاجتماعيّة القائمة داخل المجتمع أو في إطار البناء الثقافي، التي تجلَّت دراساته الميدانيّة لبعض قبائل البرازيل الأوسط والشرقي، التي حمل انخفاض مستوى ثقافتها المادية على تصنيفها بين الأقوام البدائيّة جدًّا، والتي تتميز ببنية اجتماعية شديدة التقعيد(٣). وكذا دراسته للمجتمع الميلانيزي حينما صنَّف مصطلحات العلاقات إلى صنفين، حيث استنتج من دراسته أنَّ الاختلاط بين الناس وتقاربها زاد من التشابه اللغوي، كما يذكر الدكتور قيس النوري في كتابه رحلة الفكر

١. أحمد أبو زيد، مصدر سابق، ص١٤١.١٤٢.

٢. يان فانسينا، المأثورات الشفاهية، دراسة في المنهجية التاريخية، ترجمة: أحمد علي مرسي، منشورات دار الثقافة، القاهرة، ١٩٨١، ص٢٣٠.

٣. كلود ليفي شتراوس، الأنثروبولوجيا البنيوية، ترجمة: مصطفى صالح، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دمشق، ١٩٧٧، ص١٤٧.

الاجتماعي بأنَّ هذين الصنفين "أحدهما كان واسع الانتشار في ميلانيزيا، بينما كان الثاني شديد الاختلاف من إقليم إلى آخر، وقد أشارت مصطلحات الصنف الأولى إلى علاقات تعرض إلى تغييرات كبيرة اجتاحت ميلانيزيا، بينما ارتبطت المصطلحات التي تباينت في مختلف مناطق ميلانيزيا بعلاقات مثل تلك التي تربط الأم والخال والتي لم تتغير كثيرا. وقد استخلص ريفرز من ذلك أنَّه في المرحلة الأكثر بدائية في المجتمع الميلانيزي كان هناك تنوع واختلاف لغوي واسع خف وقل تدريجيا مع حركة الهجرة من مختلف المناطق مِمَّا أدى اختلاط وتقارب الناس وازدياد تشابههم اللغوي"[١].

ولعلَّ من أبرز الدراسات للتقاليد الشفاهيّة هي تلك الدراسات الميدانيّة التي قام بها يان فانسينا لبعض المجتمعات ذات المأثورات الشفاهيّة مثل (كوبا) و(الروندى) و(الرواندا)، التي تراوحت بين عامي ١٩٥٥ وعام ١٩٦٠، التي رام منها التركيز على الجانب الشفاهي الذي أولاه اهتمامًا خاصًّا، في ردٍّ على المقولة التي ينقلها في كتابه المأثورات الشفاهية، (المكتوب يبقى والمنطوق يطير) بأنَّ ما يدحض هذا المثل هؤلاء الناس في كلِّ أنحاء العالم الذين أثبتت تنظيماتهم وأساليب سلوكهم أنَّ الكلمة ليست زائلةً كما قد يفترض ويكفي لكي نقتنع بهذا أن نشاهد حفظ المأثورات الشفاهيّة وهم يروون في وقار تلك النصوص المختزنة في ذاكرتهم في الوقت الذي يحبس فيه المستمعون أنفاسهم بلا حراك منتبهين ينصتون ويتتبعون كل كلمة تقال[٢]. فما كانت دراساته لتلك الشعوب إلَّا لأنَّهم لم يعرفوا الكتابة، وليثبت أنَّ مثل هذه الشعوب ذات التقاليد الشفاهيّة ما زالت باقية أو حيَّة، وأنَّ مأثوراتهم حيَّة بين الناس الذين لا كتابات لهم، طالما أنَّ المصادر التي من هذا النوع تحتفظ بالطبيعة الأساسية للمأثورات الشفاهيّة أكثر من تلك المأثورات الموجودة في المجتمعات المتعلمة؛ فبين هؤلاء الذين لا كتابات لهم تستمرُّ المأثورات الشفاهيّة

---

١. قيس النوري، رحلة الفكر الاجتماعي، ط٢، المركز العلمي العراقي/بغداد، دار ومكتبة البصائر، بيروت، لبنان، ٢٠١٠، ص٣٨٢-٣٨٣.

٢. يان فانسينا، مصدر سابق، ص٨١.

في الوجود في أعماق قلب المنطقة أو البيئة التي أعطتها الحياة. فهي لم تقتلع كلية أو تستأصل، كذلك لا شيء غيرها قد حلَّ محلها في الاضطلاع بوظائفها بفعل الوثائق المكتوبة كما في المجتمعات التي احتلَّت الكتابة مكان الصدارة فيها، وهي لم تنفصل أو تقتطع من سياقها الطبيعي، كما يحدث بمجرد أن تتعرض المأثورات للتدوين[١].

وفي اتساع نطاق المعرفة وتعدد المجالات لدراسة الشعوب وأنساقها الثقافيّة وبناءاتها الاجتماعيّة اتسعت التخصصات في الدراسات الأنثروبولوجية باتساع فروعها التي تبحث عن التكامل، كلٌّ في نطاق تخصصه؛ من أجل الوصول إلى مزيدٍ من المعرفة عن طبيعة الإنسان والإبداع الإنساني في مجالات الثقافة المتنوّعة التي تشمل: التراث الفكري وأنماط القيم وأنساق الفكر والإبداع الأدبي والفني، بل والعادات والتقاليد ومظاهر السلوك في المجتمعات الإنسانية المختلفة، وإن كانت ما تزال تعطي عناية خاصَّة للمجتمعات التقليدية[٢].

فالاتجاهات النظريّة في الأنثروبولوجيا أخذت تنظرُ إلى التقاليد الشفاهيّة نظرةً جزئيةً؛ لأنَّ الكثير من العمل المؤثِّر تمَّ بعد مجموعة النصوص الكثيرة التي قدَّمها بواس ومعاونوه، في الأجيال التي أعقبت عمل بواس، حيث قدمت التأثيرات المتزايدة للاهتمام بالمصالح النظرية للأنثروبولوجيا الاجتماعيّة البريطانية اهتمامًا جديدًا على الوظيفة الاجتماعيّة للتقاليد الشفاهيّة **(في عالم الطقوس والملكية)** وفي وصف كيف شكلت التقاليد الشفهية حسابات منظمة الكوزمولوجيا المحلية. مع تأثير ليفي ستروس تحول الانتباه من وظيفة إلى معنى التقاليد الشفوية، في توضيح كيفية عمل الرموز داخل التقاليد مثل

---

١. يان فانسينا، المصدر نفسه، ص٨٦.

٢. عيسى الشماس، مدخل إلى علم الإنسان: الأنثروبولوجيا، اتحاد الكتّاب العرب، دمشق، ٢٠٠٤، ص١٤.

الأساطير(١). كان بواس يقارب الثقافة للإيقاع، حيث يرفض أن يقلّل الرقص في مجرَّد وظيفة للمجتمع (كما يفضل علماء الأنثروبولوجيا الاجتماعيّة البريطانيون)، يقول "يجب على الواحد أن يسأل بدلا من ذلك: ما هو هذا الإيقاع بالنسبة للأشخاص الذين يرقصون له"(٢).

وفي الدراسات والبحوث الأنثروبولوجيا المعاصرة وإن كانت قليلة فإنَّها سلَّطت بعض الضوء على التقاليد الشفوية معتبرة إيَّاها أحدَّ أهم الوسائل التي من طريقها يمكن تمرير الثقافة التي تشتمل على كلِّ ما هو مادي وغير مادي مِمَّا يتعلَّق بحياة المجتمعات البشرية، حيث تُعدُّ التقاليد الشفاهيّة هي "الوسائل التي يتمُّ بها إعادة إنتاج المعرفة والحفاظ عليها ونقلها من جيل إلى جيل. تشكل التقاليد الشفوية أساس المجتمعات الأصلية، حيث تربط بين المتحدث والمستمع في التجربة المجتمعية وتوحد الماضي والحاضر في الذاكرة"(٣).

أو كما ترى إليسا جي هارت في أطروحتها الموسومة بـ (تمهيد في البحث في التحليلات الشفوية) بأنَّ التقاليد الشفاهيّة فضلًا عن أنَّها وسيلة لنقل المعرفة ولا سيَّما أنَّ كبار السن كما تراهم إليسا هم المعلمون الحقيقيون لتلك التقاليد، إذ "يمكن أن تُنقل المعرفة من جيل إلى آخر بعدة طرق. يتم تمريرها عن طريق التحدث وأيضًا من خلال الكتابة. ويمكن أيضا أن تدرس دون كلمات من خلال إظهار كيفية القيام بالأشياء للناس.

---

1. **Brian Thom, The Anthropology of Northwest Coast Oral Traditions Bibliographic Essay, PhD Student, McGill University, Department of Anthropology, March 2000, p2.**

٢. توماس هايلاند وفين سيفرت نيلسون، تاريخ النظرية الأنثروبولوجية، ترجمة: لاهاي عبد الحسين، مصدر سابق، ص٦٦-٦٧.

3. **Stephen J. Augustine, "Oral Histories and Oral Traditions," in Aboriginal Oral Traditions: Theory, Practice, Ethics, ed. Renée Hulan and Renate Eigenbrod Halifax: Fernwood Publishing, 2008, p7.**

إن تقليدًا شفاهيًا ما هو إلَّا عبارة عن تمرير المعرفة من جيل إلى الذي يليه شفاهيًا (عن طريق الكلام). حتى وقت قريب كانت جميع الشعوب الأصلية التي عاشت في المنطقة التي أصبحت الآن أقاليم الشمال الغربي في كندا، تعيش بالمعرفة التي تم تمريرها إليهم من خلال تقاليدهم الشفاهية. تمّ تعليم مهارات البقاء على قيد الحياة مثل الصيد وبناء المنازل وصناعة الملابس والأدوات والأدوية والممارسات الدينية عن طريق قول وإظهار أحدهم للآخر كيفية عمل هذه الأشياء. إنّ الغناء، ورواية القصص، والمسرحيات هي أيضًا طرق لتمرير المعرفة من خلال التقليد الشفهي. إنّ كبار السن مهمون جدًّا في الثقافات التي تعلّم من خلال التقاليد الشفوية.

كبار السن هم الأشخاص الذين لديهم أكبر قدر من المعرفة. لقد اكتسبوها على مدى حياتهم، وهم ضروريون لتعليم الأجيال الشابة. فهم المعلمون(١).

فكلُّ الدراسات الأنثروبولوجية الميدانيّة للمجتمعات البدائيّة التي أجراها الروَّاد الأوائل من علماء الأنثروبولوجيا كما مرَّ ذكر بعضهم، بل حتى الحضرية منها مرورًا بالدراسات المعاصرة .. هذه الجوانب الأساسية للتقاليد الشفاهيّة ليست مقتصرة على شعوب الماضي. بدلًا من ذلك أنَّها تكثر في الثقافات المعاصرة. ففي أستراليا تتنقلُ بعض الشعوب الأصلية عبر أراضيها من طريق سلسلة من الأغاني القصيرة المعروفة شعبًا باسم أغاني الأغاني. عند التعامل مع شبكة من المعالم الأسطورية والملموسة على حدٍّ سواء تشكِّل خطوط الأغاني معًا فهرسًا لأنظمة المسارات المحلية – في جوهرها، خريطة ترسم المحيط الجغرافي والجغرافي والاجتماعي والتاريخي لبيئتهم. يستغلُّ مطربو الجموع في جنوب أفريقيا نظامًا فريدًا للنشر والتوزيع عندما يقومون بخلق سيرة ذاتية شفويًّا لرؤساء القبائل، وعندما يمدحون الشخصيات العامَّة مثل نيلسون مانديلا أو ينتقدونها. وكذلك عند الأمريكيين الأصليين مثل حكايات إعادة كتابة **Zuni**

1 . J. Hart, Elisa, Getting Started in Oral Traditions Research: A case study in applied anthropology in the northwest territories, Thesis, Faculty of Graduate Studies, University of Manitoba, MB. 1998, p30.

التي تصادق على الموافقة على السلوك الاجتماعي غير المقبول أو التي تشرح أصول الظواهر الطبيعية. يندمج التاريخ والدين والطقوس في الأحداث الشفوية الرئيسة متعددة الوسائط (على سبيل المثال تلك التي تنطوي على خليط من رواية القصص والأغنية والحركة)، مثل ملحمة مويندو لشعب نيانغا في شرق جمهورية الكونغو الديمقراطية أو **Tulu-l**(١).

فالدراسات الميدانيّة للأنثروبولوجيين للمجتمعات البدائيّة المعروفة بأنَّها ذات تقاليد شفاهية؛ إذ هي لا تعرف الكتابة والقراءة، بل حتى التي تجيدها لم تخلُ ثقافتها من التقاليد الشفاهية.. كانت تحاول أن تنتهي إلى معرفة تامة بتلك المجتمعات(*) التي توخت من طريقها الوصول إلى قوانين وقواعد عامَّة يمكن أن يعتمد عليها من طريق التعرف على ثقافتها والحياة الاجتماعية، وطبيعة العلاقات الاقتصادية وأساليب الضبط الاجتماعيّة والشعائر الدينية، أو عبر المقارنات بين المعتقدات والتقاليد، وتحقيق معرفة المعاني الكامنة وراء الأنماط السلوكية، ولا سيما التي يتناقلها أفراد المجتمع تناقلًا شفاهيًّا، والتي تمرر من طريق تقاليد الجماعات وعاداتهم التي ينتمي إليها الأفراد، من طريق دراسة الباحث الأنثروبولوجي، فضلًا عن إسهامها في تعميق فهم الإنسان لثقافته والمشكلات التي تلاقي أو يعاني منها الإنسان نفسه أو الإنسانية. بل حتَّى بناء تاريخ يوضّح التقدم الإنساني الذي يظهر من طريقه الصراع الإنساني مع البيئة الاجتماعيّة والمادية.

---

1 . The Primacy Of Oral Tradition, written by: John Miles Foley, web: https://www.britannica.com/topic/oral-tradition

***. وإن كانت دراسات العلماء الأوائل وجهودهم واهتمامهم إلى أنساق ونظم معينة بالذات مثل النسق السياسي والنسق الاقتصادي ومشكلات التغير الاجتماعي والتنمية الاقتصادية التي يعدّونها في نظرهم أكثر ارتباطًا بالحياة اليومية وبأقدار الشعوب البدائيّة ومصائرها وعلاقاتها بالعالم الغربي، ولا سيَّما أنَّ هذه الشعوب كانت حتى عهد قريب جدًّا تخضع للاستعمار الأوربي وتؤلف جزءًا من الإمبراطوريات الغربية، وكان لا بدَّ من دراسة أنساقها السياسية والاقتصادية التقليدية بوصفها خطوةً أساسيةً لتسهيل مهمة حكمها وإخضاعها من ناحية، وإدخال الإصلاحات الضرورية التي لا تتعارض مع مصالح الدول الاستعمارية نفسها من ناحية أخرى. أحمد أبو زيد، نظرة البدائيين إلى الكون، دراسة في الأنثروبولوجيا المقارنة، مجلة عالم الفكر، مصدر سابق، ص٤٤.**

المبحث الثاني:

إطلالة على أبرز الدراسات / المعالجات

تمهيد

على الرغم من محورية التقاليد الشفاهية في الدراسات الأنثروبولوجية، وارتكاز أغلب الروّاد الأوائل في دراساتهم عليها، وتعدد هذه الدراسات وتنوعها، فإنَّ الساحة العربية ما زالت تفتقر إلى الكثير من مثل هذه الدراسات؛ إذ ما زالت الدراسات الأجنبية هي من يرفد مكتباتنا العربية، وإن لم تخل من الدراسات في التراث الشعبي، أو الفلكلور، أو الثقافة الشعبية، التي تُعدُّ التقاليد الشفاهية أحد محاورها، والمتمثلة ببعض عناصر تلك التقاليد مثل: الأدب الشفهي، اللغة، الأمثال والحكم، العادات والتقاليد، وكذلك المأثورات الشعبية. وسأحاول في هذا المبحث التعرض لبعض الدراسات الميدانية للرواد الأوائل للشعوب التقليدية (البدائية) التي مرّ ذكرها في مبحث الموجهات بأنَّها شعوب ذات تقاليد شفاهية في كلِّ حياتها اليومية، وكانت أغلبها لا تعرف الكتابة، فالمشافهة هي محور الاتصال والتواصل بين الأفراد والجماعات في تناقل أنساقها الثقافية والاقتصادية والسياسية والاعتقادية والاجتماعية وغيرها من الأنساق الأخرى. وكذا لبعض الدراسات المعاصرة التي تناولت عنصرًا ثقافيًّا واحدًا أو أكثر من عنصرٍ ضمن تقاليدها الشفاهية، مِمَّا أريد لبعضها ألَّا يدوّن بل يبقى منقولًا بينهم بوصفه تقليدًا لا يُغفل. وهنا سنتطرّق لبعض دراسات روَّاد الأنثروبولوجيا الأوائل مثل دراسة العالم مارسيل موس لنظام البوتلاتش في مناطق الساحل الشمالي الغربي لكندا، ودراسة المؤرخ والأنثروبولوجي يان فانسينا البلجيكي، وكتاب التقاليد الشفاهية للويس جان،

إذ سنسلط الضوء على التقليد الشفاهي لكلِّ دراسة. وكذلك بالنسبة إلى الدراسات المعاصرة التي تمثَّلت في بحوثٍ ميدانيةٍ لبعض الباحثين الأكاديميين، الذين درسوا عنصرًا أو عنصرين من عناصر الثقافة المحلية للمجتمع المدروس. فكانت الدراسات كالآتي:

أوَّلًا: دراسات عراقيَّة

١■ أطروحة الدكتوراه[1] في الظواهر الأنثروبولوجية في القصة العراقية لكاتبتها سندس محمد عباس في دراسة الأدب السردي العراقي أنثروبولوجيا بفعل حيوية مُنتجَيَه الثقافي والفكري، وفاعليتهم في تشكيل منظومة العلائقية، التي تظهر كثيرًا من الظواهر السياسية والاجتماعية والاقتصادية والفكرية والدينية إلى جانب الثقافة التقليدية بوصفها وحدات مكوِّنة لثقافة المجتمع. فكانت القصَّة وتنوعها الكيفي وثرائها الكمي، التي تظهر فيها آراء الناس وأفكارهم وتصوراتهم ومعتقداتهم عن أنفسهم والعالم الذي يعيشون فيه. معتمدةً منهج البنيوية الوظيفية الأنثروبولوجية في قراءة وتحليل القصة وتحليلها بوصفها نصًّا من جهةٍ ومن أخرى الجانب الشفاهي الذي تمتاز به القصَّة العراقية، فالحكاية الشعبية شكل سردي تقليدي يضمُّ صور الشعوب وبطولاتها الأخلاقيَّة والتعليميَّة والاجتماعيَّة بشتَّى مغامرتها، تمتاز مثل كلِّ أنواع الأدب الشعبي، بكونها ذاكرةً شعبيةً، مجهولةَ المؤلف غالبًا، وتنتقل شفاهيًّا وتحظى بقول جماهيري واسع، وتستعملها قاعدة كبيرة من المجتمع، منها الشخصيات التاريخية والحكايات ذات الأخبار القريبة، ومنها الخيال مثل: قصص الغرام والنوادر، والحكايات التعليمية والكرامات الصوفية، والحكايات البطولية، والأساطير التي تفسر أصل الكون وبداية الخلق، والموت وما بعدها وغيرها من الأمور الكونية والحياتية؛ لغرض تسويغ نظام اجتماعي وتفسير عادته وتقاليده.

---

١. سندس محمد عباس، "الظواهر الأنثروبولوجية في القصة العراقية من ١٩٩٠-٢٠١٠" أطروحة دكتوراه، جامعة القادسية، كلية الآداب، قسم اللغة العربية، العراق، رسالة غير منشورة، ٢٠١٧.

وفي الأمثال الشعبية ذات الأسلوب التعليمي المحمَّل بأفكار المجتمع وعاداته وتقاليده وأعرافه ومعتقداته عبر الأجيال بطريقة شفاهية فهي أحد أنماط الشعبي امتاز من غيره من الأنماط التي تشغل حيِّزًا من الذاكرة الجماعية؛ لأنَّه يعبِّر بصدق عن مشاعر الشعوب وعاداتهم وتقاليدهم. فتارة يتحول المثل إلى قصة أو شعر، والقصة إلى مثل أو شعر ضمن التراث الشعبي الشفاهي، فمن القصص التي تحولت إلى قصيدة غنائية تحمل في طياتها بعض العادات والتقاليد، قصة وشعر (مرينا بيكم حمد) .. تلك القصة التي حفرت في ذاكرة العراقية ولا سيَّما الجنوبية منها. وهي من قصائد الشاعر مظفر النواب التي كتبها حينما تأثَّر بقصَّة تلك المرأة من الأهوار عندما عشقت ابن عمِّها إلَّا أنَّ العادات والتقاليد تمنع زواج المتحابين أو العاشقين، مِمَّا اضطرَّها على ترك قريتها بعد أن شاع خبر حبها لابن عمِّها[١].

وإن كانت الدراسة تميِّز بين العادة بوصفها ديدن حدوث الفعل وتكراره، أي إنَّ الناس اعتادوا القيام بها، أو أنَّها سلوكٌ فرديٌّ لقي استحساناً من مجموعة من الناس، فكُرِّر ولأكثر من مرة ولعدة أجيال متعاقبة إلى أن استقر في النفوس وأصبح من الصعب اختراقه. وهذا بخلاف التقاليد التي هي عادات متوارثة اكتسبت نوعًا من الفرض والإلزام ويتعرض من يخالف التقاليد إلى عقوبة، فهي طرائق سلوك تفرض نفسها على الأفراد مثل تقاليد دفن الموتى ومواكب الجنازة التي ارتبطت بمعتقدات فكرية في كيفية التعامل مع جسد الميت، وغيرهما من المعتقدات التي تتعلق بالجن والمسِّ وحكايات العفاريت، والسحر، واستطلاع الغيب لمعرفة المستقبل[٢]. وفي النتيجة أنَّ الشعوب تحمل تراثًا أو سلوكًا متمثلًا في عاداتٍ وتقاليدَ يتداولها الأجيال جيلًا بعد جيل تمتلك قوة وسلطة على الأفراد والمجتمع، تصل إلى أنظمة للمجتمع وقانون الجماعة وتاريخها وتراثها الحضاري الثقافي المتناقل عبر الأجيل بشكلٍ شفويٍّ منقول بالتربية ويؤثِّر في سلوك الفرد والمجتمع، بل هو جزء من الهُويَّة الوطنية والثقافية للمجتمع كما تراها الدراسة. فكانت بعض فصول الدراسة ترتكز على إبراز العادات والتقاليد التي احتوتها القصة في بعض أجزائها على المعارف والرموز والأساطير، فهي تمثل ذاكرة للأفعال الإنسانية. كذلك يتم من طريقها فهم الثقافة الشعبية والظواهر الاجتماعية المتغلغلة في المجتمع العراقي، وطرائق تفكيره وكيفية تعاطيه مع المرأة

١. المصدر نفسه، ص٥٠.٨٤.

٢. المصدر نفسه، ص١٠١.١١٣.

وإبراز العادات والتقاليد التي حاولت طمس شخصيتها، فمن العادات والتقاليد – في المجتمع العراقي – الزواج المبكر، وهو نتاج الخوف الموروث من العار، فالمجتمعات العربية بشكلٍ عام تنظر إلى الجنسانية النسوية "كعامل فتنة بالقوة. وحتى لا تصبح عامل فتنة بالفعل، تحتاج الجنسانية النسوية إلى مراقبة دائمة لأنَّ المفروض فيها أبويًّا أنّها غير قابلة للإشباع، فهي أبويًّا مثل غول لا يفتأ يلتهم الذكر. إنَّ هذا التصور الرجالي للجنسانية النسوية يبرر ضرورة تزويج المرأة مبكرًا وحجبها لتجنب الفتنة". وغيرها مثل إنجاب الإناث دون الذكور أو العكس، أو العنوسة أو الطلاق، أو التمرد بحسبان أنَّ السلطة ذكورية، فهي للأب أو الأخ الأكبر، وإن لم يمنع من ذكرها وهي الأمُّ الحنون المتفانية، والأخت الصابرة والزوجة المطيعة. إلَّا أنَّها تبقى هي الحلقة الأضعف عند تغذيتها وغرس الوالدين فيها قيم السلوك الخاصَّة بثقافة المجتمع، التي ترسم حدودها[1].

ثانيًا:. دراسات عربيَّة

١■ أطروحة دكتوراه[2] في الأنثروبولوجيا أعدتها الباحثة مهيدة وهيبة؛ بغية الوصول إلى موضوع بحثها في رعاية الطفل الرضيع لتكشف عن الدور والوظيفة للعادات والتقاليد المنتشرة في سيد بلعباس، مع مقارنة بالأساليب الطبية الحديثة، ومدى صمود تلك العادات والتقاليد أمام التطور الحادث في الأساليب الطبية الحديثة، التي تُعدُّ أكثر أمنًا وسلامةً للرضع، والتعرف على مدى تمسك مجتمع البحث بتلك العادات والتقاليد مقارنةً بالأجيال السابقة. ووصف تلك الممارسات وتحليلها في بيان الوسيلة والهدف، وبيان القيم التي أعطت القوة الذاتية لتلك التقاليد والعادات الاجتماعية المتوارثة، وعدم الاستغناء عنها لتكون صعبة التغيير، وعدم الخضوع للموضوعات ذات الطابع العلمي الحديث ولا سيَّما الجانب الطبي

١. المصدر نفسه، ص٢١٠-٢٢٣.

٢. مهيدة وهيبة، رعاية الطفل الرضيع قراءة في العادات والتقاليد المنتشرة في سيد بلعباس مع مقارنة بالأساليب الطبية الحديثة أطروحة دكتوراه، منشورة، جامعة أبي بكر بلقايد، الجزائر، ٢٠١١.

الحديث وتقنياته وتطورها المطرد، مع بيان مدى العلاقة بين ما هو طبي حديث وبين تقليد تناقلته الأجيال، ورفع التناقضات بينهما للوصول إلى الطريقة الفضلى في رعاية الأطفال، وأخيرًا أيّهما أكثر انتشارًا. فكانت دراستها الميدانية لبعض التقاليد والعادات السائدة في منطقة (سيد بلعباس) التي حصرها خمسة أقسام، وهي:

أولًا: العادات المتعلقة بالحمل والوحم.

ثانيًا: العادات المتعلقة بالولادة والعناية بالرضيع والأم.

ثالثًا: العادات المتعلقة بالسبوع.

رابعًا: العادات المتعلقة بالتطبيب الشعبي الخاص بالرضع.

خامسًا: مجموعة من الاعتقادات السائدة حول وقاية الطفل من العين والحسد.

ففي كلِّ محورٍ من هذه المحاور سلطت الباحثة الضوء على دور ووظيفة التقاليد والعادات الشعبية والمتناقلة مشافهة في ثقافة منطقة سيد بلعباس، وكيفية تأثيرها في أفراد المجتمع وانعكاسها على رعاية الأطفال، وإن كانت هذه الممارسات والسلوكيات تبدأ في الأيام الأول للزواج، فالثقافة الشعبية بتقاليدها وعاداتها قد هددت المرأة بالطلاق قبل زواجها إن كانت غير قادرة على الحمل والولادة، فالتراث الشعبي غني بالأمثال والحكم التي تعيب المرأة إن لم تنجب، وتمدحها إن كانت مِمَّن تنجب، "اللي ولد ما مات" و"اقلب القدرة على فمها البنت تشبه أمها". فما إن تتزوج البنت تستعدُّ للقيام ببعض التقاليد والعادات التي تسبق مرحلة الحمل، فإذا ما تأخرت المرأة بالحمل أسرعت إلى العلاج الشعبي من أجل أن يتحقق لهن الحمل، ثمَّ تليه مرحلة الوحم الذي تمرُّ به المرأة الحامل. ثمَّ تبدأ الطقوس والممارسات المتعلقة بالحمل والوحم من طريق بعض التقاليد والعادات التي ورثتها عن أسرتها ومجتمعها، فيبدأ النصح والإرشاد مثل النظر في الوجه الحسن، وإن أرادت أن يكون جنينها يشبه أحد أقاربها فإنَّها تقوم بشرب كأس الحليب وهي واضعة يدها على رأس ذلك الشخص طالبةً من الله أن يأتيها طفل يشبهه، فضلًا عن حثِّها بالابتعاد عن كلِّ قبيح، حتى وإن كانت صورًا في التلفاز. وتنصح بالإكثار من أكل المكسرات، فإنَّ كانت تريد ولدًا فعليها بأكل القليل من الفول السوداني الطازج أو تبلع حبة قرنفل في مرحلة الحمل. فإذا أرادت أن تضع

قامت إحدى المقربات منها بتوزيع الدقيق لعابر سبيل، وتفريق بعض النقود، وتسمَّى بصدقة سيد عبد القادر "سلاك الوحايل"؛ لتسهيل عملية الإنجاب. وبعد الإنجاب ما بقي من الحبل السري في سرة المولود يترك حتى يجف فيسقط، فيؤخذ إلى المسجد ويدفن في أحد أركانه، إن كان المولود ذكرًا، وإن كانت بنتًا فيدفن في أحد أركان المنزل، وغيرها من التقاليد التي تُمارس بعد الإنجاب.

فإذا صار طفلًا تنتقل إلى مرحلة ممارسة بعض العادات التي تتعلق بالولادة والعناية بالرضيع والعناية بأمِّه، ثمَّ ممارسة عادات (السبوع) اليوم السابع للطفل، الذي يعتقد فيها مفارقة الملائكة الطفل بعد حراسته من الجن. وتليها العادات والتقاليد المتعلقة بوقاية الطفل من العين والحسد، ثمَّ المتعلقة بالتطبيب الشعبي الخاص بالرضيع، ويختمها بمجموعة من الاعتقادات التقليدية السائدة التي تُعنى بوقاية الأطفال من شرور الحسد وشرور المومنين. فتقاليد رعاية الأطفال لم تكن وليدة محاكاة أفراد المجتمع ولا سيَّما الزوجة أو الأم حين تلد بقدر ما تكون طقوسًا ذات ممارسات عملية وقولية بين أفراد الأسرة الواحدة، فضلًا عن أفراد المجتمع ككل، فالتلقين الشفاهي في مداراة الجنين أو حفظه(١).

٢■ أطروحة دكتوراه(٢) للطالب أسعد فايزة، في مقاربة سوسيو. أنثروبولوجية لعادات الزواج والختان في مديني وهران وندرومة، تحت عنوان "العادات الاجتماعية والتقاليد في الوسط الحضري بين التقليد والحداثة"، قُدِّمت في جامعة وهران للعام الدراسي ٢٠١٢. وهي الدراسة الميدانية التي كان هدف الباحث منها أن يبرز التكييف بين الماضي والحداثة عند العائلة الوهرانية والندرومية التي سعت للحافظ على عادتها وتقاليدها مواكبةً الحاضر في ممارساتها لعادات وتقاليد الزواج والختان؛ وذلك بإعطائها طابع العصرية على وفق الحياة اليومية وما تعيشه العائلة، وإن اشتمل على تغيرات في بنيتها ووظائفها، معتمدًا المنهج الوصفي والمنهج التحليلي والوظيفي وكذلك المنهج المقارن؛ عادًّا العادات والتقاليد أحد المكونات

---

١. المصدر نفسه، ص١٤٢.١٦٣.

٢. أسعد فايزة، العادات الاجتماعية والتقاليد في الوسط الحضري بين التقليد والحداثة، مقاربة سوسيو. أنثروبولوجية لعادات الزواج والختان مدينتي وهران وندرومة نموذجا منشورة، جامعة وهران، الجزائر، ٢٠١٢.

الأساسية لثقافة تلك المناطق، وجزءًا مهمًّا من التراث الاجتماعي والثقافي، فضلًا عن الخوف من فقدان الهُويَّة والذات، فانتقال العادات والتقاليد من جيلٍ إلى آخر ينمُّ عن قدرة الملامح الثقافية على ذلك، التي ما انفكَّت التنشئة الاجتماعية ابتداءً من العائلة وانتهاءً بالجماعات المرجعية تعملُ على تمرير الثقافة من طريق عناصرها المتمثل بعضها في التقاليد الشفاهية سواء ما تعلَّق بطقوس الختان التقليدي أو طقوس الزواج التقليدي، وما أحاطت أو أسَّست له الثقافة الشعبية التي تُعدُّ ظاهرةً تاريخيةً نشأت من طريق تفاعل عناصر المجتمع خلال مُدَدٍ تاريخية متعدِّدة. وبذلك هي ثقافة عامَّة الناس وليست الخاصَّة، تنتشر على جميع المستويات الاجتماعية وتمثِّل مختلف جوانب الحياة اليومية، تقوم على تجارب الناس وخبراتهم التي تراكمت عبر العصور وليست لها مصدر معين بل هي ملك للعامَّة، إذ لا توجهها مؤسَّسة خاصة؛ لذلك هي غير رسمية وهي نتاج اجتماعي. فالعادات والطرائق المشتركة هي التي تشكِّل أنماط السلوك ولتنتهي لإشباع الحاجات الضرورية لأعضاء المجتمع الواحد والثقافة الواحدة، أو الثقافة الدينية وغيرها في تلك المناطق للحفاظ على انتماء الأفراد ضمن وسطهم الاجتماعي والثقافي، مثل الختان الذي يمثِّل تقليدًا ذا طقوس خاصَّة يكبر ويصغر حجم ممارستها بحسب اهتمام صاحب هذه الحادثة المهمَّة في حياة الطفل وحياة عائلته، فيبدأ بأوَّل الطقوس وهو حلق الرأس، وليلة الحناء؛ إذ توضع الحناء في يديه ورجليه من قبل جدته لأمِّه أو أبيه، استعدادًا لانتقال الطفل من مرحلةِ الطفولة إلى مرحلة الرجولة، ثمَّ يوم التطهير الذي يُعدُّ الطقس الأخير من طقوس العبور، فما النقود التي تُعطى للطفل المتطهر من قبل المدعوين لهذا الطقس إلَّا هدية له؛ لأنَّه قد تبرَّع بجزءٍ من جسده واستطاع الاستغناء عنه ليصبح قويًّا وشجاعًا[١].

وكذا الزواج وطقوسه التي تتمثَّل باختيار الزوجة، الذي يُعدُّ سلوكًا اجتماعيًّا لا يتحدَّد فقط برغبات الشخص الذي يريد الزواج بل بحسب معايير المجتمع، وتحديد المهر، والخطبة، والزغاريد، وليلة الحناء، ويوم الزفاف الذي يؤخذ فيه فراش الزوجة إلى بيت زوجها في وقت لا يراهم فيه أحد؛ تجنبًا للحسد[٢].

---

١. المصدر نفسه، ص٢٩٩.٣١٤.

٢. المصدر نفسه، ص٣١٥.٤١٢، وهنا يستخدم الباحث شواهد شعرية وزغاريد مطولة وكثيرة متداولة في مجتمع الدراسة.

حتى وإن شمله التغيير الجزئي بتأثيرات الحداثة التي لا تنافي قيم الأجيال السابقة، فما يتناقل شفاهية حتَّى مع عدم معرفة أصوله، فإنَّ الشباب وغيرهم يسعون للحفاظ على تلك العادات والتقاليد تعبيرًا عن احترامهم للجيل القديم وبطريقة تتناسب مع الحداثة.

٣■ رسالة ماجستير[١] موسومة بعنوان "الحكاية الشعبية في الجزائر، مقاربة أنثروبولوجية" إعداد الطالبة: سمية أمزيان للعام الدراسي ٢٠١٢ في جامعة وهران السانيا.

وهي إحدى الدراسات لتقليد شعبي في ثقافة شعبية عربية امتازت بأن ترتكز على مجموعة مضامين شملتها الحكاية بما هي عنصر ثقافي جزائري حاملًا لأربعة مضامين كما يراها الباحث، وهي المضمون الاجتماعي للحكاية، والمضمون السياسي، والمضمون النفسي، وأخيرًا المضمون الديني.

فكانت الحكاية الجزائرية ذات الغنى الحضاري المتعاقب لتلك المناطق هي محور الدراسة، للمقاربة بين حكايات الشرق وحكايات الغرب وحكايات الجنوب. ولكلٍّ منطقة من هذه المناطق عالج الباحث تأثير الحكاية على ثقافة الفرد وثقافة المجتمع. فكلُّها قد أُحدث فيها تغيير للحكايات، وفي الوقت نفسه شكَّل مزيجًا خاصًّا ونادرًا وثريًّا، ميَّز الموروث الجزائري المثقل بالمفاهيم السامية والهادفة إلى ترقية الإنسان خلقًا، ودينًا، وعلمًا من طريق أشكال الحكاية الشعبية، بعدِّه المادَّة الخام لسائر الأشكال الشعبية الأخرى؛ لما تحمله من قيمة بالغة الأهمية تجلَّت في أدوار مفيدة وهادفة على مرِّ العصور التي احتضنت أحداثها السياسية والاجتماعية والنفسية والدينية وغيرها. فيرى الباحث أنَّ الحكاية أقد أسهمت في الموضوعات السياسية التي تهدفُ إلى توعية الشعوب المضطهدة المفتقرة للعلم واليقظة، حيثُ كانت تقومُ بدور الصحافة والتربية والتعليم والرسالة التي لا يمكن للشعب البسيط أن يصرِّح بها علنًا أمام الأجهزة السياسية الطاغية كالملوك والسلاطين. أمَّا نفسيًّا؛ فيرى الباحث أنَّها كانت متنفسًا عن المكبوتات الناشئة جراء القهر والظلم الجائر، فتعمل على تسلية النفوس بالإثارة التي يفتعلها الرواة. ودينيًّا كانت الحكاية عارضة لتفكير الشعوب وكيفية ممارستهم لمختلف الطقوس والمعتقدات التي يتخذونها منهجًا ترتكز عليه أساليب

---

١. سميّة أمزيان، "الحكاية الشعبية في الجزائر، مقاربة أنثروبولوجية"، رسالة ماجستير، الجزائر، جامعة وهران، ٢٠١٢.

حياتهم وعيشهم ونمط تخمينهم في الأمور الغيبية وغيرها من المعتقدات. فضلًا عن المفاهيم الأخرى التي تعرض لها الباحث في رسالته التي لعلَّه ينتهي منها بسؤال فحواه: هل يعمل الإنسان بالقيم والتجارب المستخلصة من ماضي أجداده في عصرنا الذي استحوذت عليه العولمة؟ فخلص في النتيجة إلى أنَّ العلاقة الكائنة بين الإنسان والحكاية الشعبية هي علاقة أنثروبولوجية، وأحداث الحكاية لا تتحرك إلّا بوجود إنسان، والإنسان جزء مهمٌّ من منظومة مسار الحكاية الشعبية، وهذا التكامل الكائن بين الإنسان ومضامين تراثه ما هو إلَّا موروث سلف أصيل قد حمل بجعبته مضامين أنثروبولوجية ثرية لا بدَّ من إحيائها للحفاظ عليها. ولا ريب أنَّ الحكاية هي إحدى التقاليد الشفاهية التي يتناقلها الأفراد والجماعات ضمن ثقافة ومجتمع ما؛ لتحقيق أهداف يتوخونها في مسيرة حياتهم اليومية، ذات الأبعاد المستقبلية. سواء تعلَّقت بوضعٍ دينيٍّ أو سياسيٍّ أو اجتماعيٍّ أو نفسيٍّ.

٤■ رسالة ماجستير[1] تحت عنوان "طقوس العبور ودورة الحياة عند قبيلة الرشايدة". إذ لم تدرس ثقافات تلك المناطق من المختصين وما زال يكتنف الكثير منها الغموض لبعدها المكاني، وعدم احتكاك هذه القبيلة بالقبائل المحيطة بها، لعدَّة أسباب منها: اختلاف لغتهم عن لغات القبائل الأخرى، واصطحاب النساء عادة معهم في هجراتهم، فضلًا عن حياتهم البدوية الترحالية، مِمَّا جعلها منغلقة على نفسها الذي انعكس على مورثها الشعبي وثقافتها الخاصَّة بها.

كذا قُدِّمَ فيها عرض وتحليل لطقوس العبور ودورة الحياة عند قبيلة الرشايدة في منطقة كسلا، للحمل، والميلاد، والإعداد، والتنشئة الاجتماعية، والزواج، والموت، معتد فيها على المنهج التاريخي والوصفي المقارن لتتبع الجذور التاريخية للقبيلة وأصول ممارساتها الطقسية من الناحية الثقافية من طريق الروايات الشفاهية التي يرويها الرواة في تلك القبيلة، إذْ كانت وما زالت تمارس بعض جوانب ثقافتها التي تعيها في موطنها الأصلي فضلا عمَّا استحدثته من ثقافة المنطقة. فثقافة قبيلة الرشايدة تشكل جزءًا من

١. هويدا عثمان صديق، طقوس العبور ودورة الحياة عند قبيلة الرشايدة، رسالة ماجستير منشورة، معهد الدراسات الإفريقية والآسيوية، الخرطوم، ٢٠١٠.

الثقافة السودانية الشعبية، وإنَّ ثقافتها الشعبية مرتبطة بالتاريخ وبالسياق الاقتصادي والاجتماعي، فالكشف عن الحقائق التاريخية والثقافية يفضي في النتيجة إلى الفهم والتفسير للثقافة الشعبية لتلك المناطق، ثمَّ فهم الثقافة العامَّة.

فالطقوس الممارسة في دورة الحياة كالحمل والولادة والختان والزواج كلها عبارة عن طقوس وظيفتها حماية الفرد من الأخطار التي يمكن أن يتعرض لها بفعل القوى الخفية والعين الشريرة كما يعتقد الأهالي. وإنَّ الطقوس الخاصَّة بأية مرحلة من مراحل الحياة تؤدِّي الدور نفسه والوظيفة نفسها وإن اختلفت طبيعة الممارسة، لكنَّها تعكس مكونات المجتمع الثقافية التي تشمل المعتقدات والمعرفة الشعبية وعلاقتها بالبيئة الطبيعية والاقتصادية والاجتماعية في إطار التراكم التاريخي.

فدورة الحياة المتمثلة بـ:

١. الحمل، وإن لم تذكر طقوسه فإنَّه يمارس بطريقة طبيعية، سوى أنَّ المرأة لا تحمل، التي تُسمَّى بـ(القبره) ضمن تقاليدهم تعرض على امرأة تُسمَّى (البصيرة) تمارس الطب الشعبي لمعالجتها. وإنَّ العقم ضمن تقاليدهم الشفاهية يتحقق بسببين: أحدهما طبيعي، والآخر الغيبي. فالطبيعي المسمَّى (القبره) كما وضَّحنا، والغيبي تمارس له مجموعة طقوس في ثقافتهم الشعبية وتقاليدهم الشفاهية، فبعض وارد بوصفه معتقدا دينيًّا في نصوص قرآنية، وبعض في سِير تاريخية دينيّة مما يتناقله الأهالي كالنصوص التي تحكي عن بركات النباتات، "بأنَّ الكتب المنزلة على آدم وشيت وإبراهيم وغيرهم من الأنبياء دفنت في الأرض وأنبت الله هذه النباتات في المحل الذي دفنت فيه وانتشرت بذورها في الأرض، فعمَّ نباتها وانتشر واستفيد من هذه الخواص"، وغيرها من التقاليد الشعبية في معالجة العقيم وحفظ الجنين وحماية المولود حتى يكبر.

٢. التنشئة والإعداد، فالتنشئة الاجتماعية إحدى دورات الحياة التي يعوِّل عليها الرشايدة في تنشئة الفتاة بتمرير بعض التقاليد مثل تقليد عدم مشاركة الفتاة المناسبات إذا ما بلغت سنَّ السابعة بل تبقى مرابطة في البيت، ولا تختلط بالرجال إذا بلغت سن العشرة. بل ولا تختلط بالنساء كذلك وتبقى مرتبطة بابن عمِّها الذي هو سيكون زوجًا لها. وكذلك التزامها بالزي الرشايدي منذ الصغر فإذا كبرت لبست زي

الكبار فيصدق عليها رشايدية تعرف بزيها. أمَّا الأولاد؛ فيتدربون على ركوب الإبل منذ الصغير وكذلك استخدام السيف.

٣. الزواج، الذي يبدأ بخطبتها منذ الصغر والذي يسمَّى بـ (قرع) أي حجزها لابن عمِّها وهو قانون صارم عند الرشايدة ولا يحقُّ للبنت أن تتزوج حتَّى يفك حجزها ابن عمها. فضمن تقاليدهم أنَّ المرأة لا تتزين أو تتعطر إلَّا في يومها الثالث من الزواج لبيان قدرتها على إدارة البيت ومدارات زوجها وضيافته مع ضيوفه. ولا يسمح لها استبدال ملابسها التي فيها دلالة على أنَّها فتاة إلَّا بعد أسبوع من الزواج، فيسمح لها بلبس زي النساء تفاؤلًا بالرقم سبعة.

٤. الوفاة، فله طقوسه الخاصة منذ إعلان الوفاة ومن ثم طريقة الدفن والعزاء وغيرها من التقاليد التي تمارس ضمن ثقافة الرشايدة حيث يعتبر الموت مناسبة اجتماعية حاله حال الميلاد والزواج، فضلاً عن أهميّته لما ورد ذكره ضمن المعتقدات وأنّه الطقس الأخير للعبور.

وفي النتيجة يصل الباحث إلى أنَّ الطقوس بكلِّ مرحلة من مراحل الحياة تؤدِّي دورًا ووظيفةً في تقاليد شفاهية وإن اختلفت الممارسات التي تهدف إلى تأمين الأفراد والمجتمعات من القوى فوق الطبيعية وكذلك الطبيعية بإيجاد شتى الوسائل لحمياته من الإنسان نفسه وكذلك من الحيوان والجن وغيرها، إذ هو عرضة لتلك الأخطار، فلا تخلو أية مرحلة من مراحل العبور منها[١].

٥■ الاتصال الشفوي[٢] دوره في نقل الموروث الثقافي، رسالة ماجستير، دراسة للأمثال الشعبية التي تُعدُّ أحد قيم الموروث الثقافي وشكلًا من أشكال الاتصال الشفاهي في مجتمع وادي سوف، ولا سيَّما أنَّ الإنسان لديه المقدرة على نقل معارفه ومقاصده وأفكاره وإشباع حاجاته والتكيف مع البيئة التي تحيطه. فالأمثال أحد أوجه الثقافة التي تبيِّن طبيعة المجتمع وطريقة حياة التي تظهر في مجموعة من الأفكار والعادات والتقاليد التي يشترك الأفراد في نقلها من جيل إلى جيل، فما الدور المحمول للاتصال الشفاهي

١. المصدر نفسه، ص٦٩-٩٩.

٢. أميرة داودي وصفاء صابر، "الاتصال الشفوي دوره في نقل الموروث الثقافي، دراسة لبعض الأمثال المتداولة في منطقة وادي سوف"، رسالة ماجستير منشورة، جامعة الشهيد حمه لخضر-الوادي، ٢٠١٥.

في نقل المورث الثقافي وما القيم الموروثة التي تتضمنها الأمثال الشعبية في تلك المنطقة. فموضوع الاتصال الشفاهي من طريق الأمثال الشعبية يمكن به بيان مقدار الحفاظ على الموروث الثقافي، فضلًا عن معرفة آلية انتقال العادات والتقاليد من طريق الأمثال بين الأجيال، مثل: أمثال السخرية "حنانة الدجاجة بلا حليب"، وأمثال القدرة والاحترام "ما إلوم عليك كان إلي عزك"، وأمثال الكسل والاتكال وعدم التخطيط، والتعاون، وعرفان الجميل وغيرها من الأمثال التي تحمل في أكنافها عاداتٍ وتقاليدَ وحكمًا يتناقلها أفراد المجتمع حاملةً تراث ذلك المجتمع ومعارفه وأفكاره. فالاتصال الشفاهي المتمثل في الأمثال الشعبية التي تحمل مفاهيم وصورا لعادات المجتمع وتقاليده والأطوار التي يمرُّ بها من طريق كشف الجوانب الأخلاقية والنفسية والاجتماعية والسياسية والثقافية ضمن الذاكرة الجماعية له المتناقلة بين الأفراد من طريق جملٍ وكلمةٍ قصيرةٍ وموجزةٍ للتجارب وتراكم الخبرات، والقيم الأخلاقية وانعكاسها على سلوكيات الأفراد، وتأثيراتها النفسية والاجتماعية، وربطهم بثقافة السلف وتراث الأجداد(١).

٦■ إنَّ تحليل العادات والتقاليد المرتبطة بظاهرة الموت في سياق التغيرات الاجتماعية والاقتصادية لمجتمع مدينة بانياس هو ما دعا الباحث إلى المقارنة في دراسة ميدانية بين العادات والتقاليد لسكان الريف وسكان المدينة، تحت عنوان "المعاني الاجتماعية للتقاليد المرتبطة بظاهرة الموت وعاداته، دراسة أنثروبولوجية اجتماعية ميدانية في مدينة بانياس وريفها"(٢). معتمدًا على فرضيتين إحداهما تفسر تغيرات العادات والتقاليد المرتبطة بظاهرة الموت من طريق التغيرات الاقتصادية والاجتماعية التي تشهدها منطقة الساحل السوري، والأخرى تفسير العادات والتقاليد من طريق خصائص الأفراد وصفاتهم النوعية (كالعمر والتعليم والوعي الاجتماعي وغيرها)، مستخدمًا المناهج الأنثروبولوجية الاجتماعية التي تقومُ على تركيب مناهج فرعية مثل المنهج الوصفي التحليلي، والمنهج البيئي (الإيكولوجي)، والمنهج المقارن. ولا سيما أنَّ ظاهرة الموت تُعدُّ من أهم الظواهر التي استحوذت كثيرًا على التفكير الإنساني، وإنَّ التراث مليء بالآراء

---

١. المصدر نفسه، ص٧٢-٨٧.

٢. هند العقيبة، "المعاني الاجتماعية للتقاليد المرتبطة بظاهرة الموت وعادته، دراسة أنثروبولوجيّة اجتماعيّة ميدانيّة في مدينة بانياس وريفها"، مجلة جامعة دمشق، المجلد٢٣، العدد الثاني، ٢٠٠٧، ص٢٤٣.

والأقوال والمعتقدات المتعلقة بالموت والحياة والخلود، الواضح في عادات وتقاليد المجتمعات المتوارثة بين الأجيال، فالعادات والتقاليد الشعبية تعكس الواقع المعيش لأيِّ شعبٍ من الشعوب، فهي الدستور غير المكتوب الذي يعبِّر عن قيم الجماعة، التي تدخل ضمن إطار الثقافة المحددة لأنماط السلوك والقواعد والقوانين الناظمة لشبكة العلاقات الاجتماعي. والتي تحتاج إلى تفسير العادات والتقاليد المرتبطة ولا سيما بظاهرة الموت من طريق السياق الثقافي الذي تدور فيه، وتتبع التغيرات الطارئة عليها.

فالموت ظاهرة دينية واجتماعية في الوقت نفسه، إذْ يصعب التمييز بينهما ضمن تلك التقاليد التي تقتضي القيام بخطوات تستندُ مرة إلى تقاليد دينية من إغماض العينين وإغلاق الفم بوضع القطن أو التراب، والتراب له تفسيرات مختلفة عن القطن الذي يحمل رمزيات كثيرة ضمن المعتقد، وغيرها من التقاليد مثل تغطيته بغطاء جديد أو نظيف ثمَّ تغسيله وتكفينه والصلاة عليه وتشييعه وتلقينه بعض الكلمات والآيات القرآنية وغيرها ثمَّ الدفن. فإذا انتهت مرحلة الدفن يشرع أهل المتوفى بتقاليد مراسيم ما بعد الدفن كالعزاء على القبر، ثمَّ العزاء في المنزل واستقبال المعزين في بيت منزل الميت، وتجهيز المأتم لاستقبال المعزين نساء أو رجالًا، واستضافتهم التي تتمثلُ بمجموعة عادات وتقاليد تُمارسُ في أثناء تأدية العزاء مثل: تقديم السجائر والماء والقهوة والطعام وغيرها. ويليها عزاء الأسبوع، ثمَّ الاحتفال بذكرى الأربعين والذكرى السنوية للميت. فإنَّ عادات ظاهرة الموت وتقاليده تستمدُّ من الدين الإسلامي هذا من جهة ومن أخرى بتأثيرات المحيط الاجتماعي والثقافي، فطقوس الدفن واحتفال الأعياد بالموتى وتقاليدها ذات وظيفة تسعى إلى تحقيق الراحة والهدوء والسكينة للميت.

■٧ الماء بوصفِهِ منشطًا أنثروبولوجيًّا لإنتاج الطقوس بواحة سكورة جنوب المغرب، بحث لحنان حمودا[١]. وهو لدراسة قداسة الماء بمدينة كسورة الأمازيغية في المغرب العربي، الذين ينظرون إلى المطر كما يصفه الفرنسي رينيه باسيه بأنَّه "أنْزار" كائن مذكر في الكثير من المناطق القبلية المغاربية، وأنَّ قوس قزح عروس للمطر. وطقس "تلا ـ غنجا" ذو الدلات والرموز التي تترجم فيما بعد على أشكال متنوعة من

١. حنان حمودا، "الماء كمنشط أنثروبولوجي لإنتاج الطقوس بواحة سكورة جنوب المغرب"، مجلة إضافات، العدد ٣٣ ـ ٣٤، ٢٠١٦، ص١٤١.

اللوحات التعبيرية التي يمكن عدّها ظواهر اجتماعية، ذات طقس يحمل رمزية تحتفي في كنهها بعمق البنى الزراعية المتجذرة في جلِّ التعبيرات الجماعية التي تحتفي بموضوع الماء بوصفه مادة أساسية للبناء الاجتماعي، وعلاقة شرطية لتسلق سلم الترقي الاجتماعي بحسب المنطق القبلي السائد بالمنطقة، الذي لا يتحدد إلَّا من طريق امتلاك عنصر الماء بوصفه المتصدر والمتربع على رأس أقدس المقدَّسات بمجتمع واحة كسورة كما تراه الباحثة. فهذه الطقوس المائية يتمُّ تخزينها داخل الذاكرة الجماعية للسكان المحليين في قالب متنوع وغني بالتراث الثقافي الشفوي اللامادي، ثمَّ ترجمتها كصورة متتالية في بنية اللاشعور الجماعية، التي تغذي الظواهر الاجتماعية الجارية، وهي تصنَّف إلى نوعين:

١. طقوس رسمية مترجمة ومتماشية مع التقاليد الدينية.

٢. وطقوس عرفية على شكل ممارسات واعتقادات كانت سائدة قبل مجيئ الدين الإسلامي. فالسكَّان المحليون بالمنطقة يمارسون مجموعة من الطقوس المائية الأنثوية والذكورية أنتجت أشكالًا مختلفةً من الطقوس الثقافية والاحتفالات الموسمية، وربطها بالمظاهر الاجتماعية وأنظمة من العلاقات التي تدور كلها حول أهمية الماء بالنسبة إلى سكنة الواحة. فكانت هذه المظاهر الاجتماعية ومجموع العادات والتقاليد الممارسة بالدوار شهادات شفوية حيَّة تخصُّ الجوانب التاريخية والثقافية والدينية والاجتماعية، حتَّى ساهمت في خلق الكثير من القنوات التنفسية والترويحية لمجموع التراكمات العاطفية والاجتماعية، الضابطة لتفاعلات الأفراد والمجموعات بواسطة العرف، والدين الشعبي.

فالطقوس الدينية كما تبيِّنها الباحثة أقرب إلى كونها عبارة عن نسق من القواعد والمعايير المنظمة لسلوك الأفراد داخل بنية الجماعة سواء على مستوى أداء الأنشطة الاجتماعية والثقافية والزراعية، أو في أثناء ممارسة الشعائر ذات الدلالة الرمزية في أزمنة وأمكنة جد مضبوطة. وإنَّ ممارسة الطقوس المائية والزراعية على تقوية سلطة الطقس وحدوث الاحتفال ومن ثَمَّ ضمان استمرارية مضامين أسطورته التأسيسية كقصص أسطورية مجسدة لثقافة شفاهية يتناقلها أفراد المجتمع جيلًا بعد جيل، والدالة في كنهها عن نظام اجتماعي ذي عادات وتقاليد وبنية وأعراف. الذي تتبدَّى بواحة سكورة عند استيقاظ النساء ضمن تقليد في صباح يوم الجمعة وإعداد فطور خاص بهذا اليوم مكوّن من طبق اللوز والتمر وحساء الشعير

بالحليب، فضلًا عن إعداد أنواع كثيرة من الرغيف والمخبوزات المحلية، كلها متعلقة بالحياة العملية لهذه الجماعة البشرية لتبدأ حياة وولادة جديدة تعبر عنه رمزية الأكل جماعة في دلالات على الاتحاد وقوة الرابطة الدموية، والانصهار اللامشروط لأفرادها داخل بنية قبلية وجماعية واحدة. فتزيّن النساء وارتداء اللباس التقليدي المحلي ووضع الحلي الفضة الخاصة بالمناسبات الاحتفالية ووضع مسحوق الكحل في الأعين وتمشيط الشعر ودهنه بزيت الزيتون ورشه بعد ذلك بالقليل من ماء الورد وتمرير قطعة من مادة السواك على أسنانهن وتخضيب أيديهن وأرجلهن بالحناء وغيرها من الممارسات الطقسية لهذا اليوم التي تتمثل بمواكب غناء جماعية من مرأة مسنة وزغاريد النسوة وترديد الأطفال والفتيات الصغيرات ما تقوله تلك المرأة المسنة، إنَّما لتمرير واستمرارية تلك التقاليد الشفاهية بين الأجيال والحفاظ على قدسية يوم الجمعة دينيًّا وثقافيًّا.

ثالثًا: دراسات أجنبيَّة:

١▪ الهبة[1]، شكل التبادل وعلَّته في المجتمعات القديمة، بحث لعالم الأنثروبولوجيا مارسيل موس.

إنَّ دراسة مارسيل موس لنظام البوتلاش في مناطق الساحل الشمالي الغربي لكندا تبيِّن أنَّ نظام البوتلاتش هو أحد التقاليد الشعبية التي تناولها مارسيل موس في دراسته للهبة منطلقًا من التساؤل بعد أن لفتت انتباهه الظاهرة الاجتماعية الشائعة التي ينخرطُ فيها جميع الناس، أي تبادل الأشياء وتملُّكها من طريق الهدية. فكان التساؤل لماذا يكون الرد على الهدية بالهدية ملزمًا على الرغم من أنَّ العملية برمتها تبدو في الظاهرة على الأقلِّ قائمة على مجانية الهدية وحرية قبولها أو الرد عليها؟ وما هو الشيء الخفي الذي يجعل من علاقة الهدية علاقة متناظرة ملزمة؟

إنَّ الهدف العلمي الذي يريد موس أن يصل إليه من هذه الدراسة في سياقها الوضعي المهيمن في تلك الحقبة من الزمن وتجاوز المشاريع الاستعمارية إلى المعرفة الاجتماعية والثقافية التي تتجاوز فائدة تلك المشاريع. مِمَّا جعله يؤسِّس لتحقيق هدفين: أحدهما الوصول إلى استنتاجات تتعلق بوجه من الوجوه بالأصول القديمة لطبيعة المبادلات الإنسانية في المجتمعات المحيطة بنا أو التي سبقتنا مباشرة كما يقول موس: وبذلك سنتعرف على السوق قبل ظهور التجارة وقبل أن يظهر ابتكارهم الأساسي الذي هو العملة بحدِّ ذاتها ... ومن جهة ثانية سنتعرَّف على الكيفية التي عملت بها الأخلاق وكذلك الاقتصاد داخل هذه المبادلات. وبما أنَّ الأخلاق والاقتصاد ما زالا يعملان بشكلٍ ثابتٍ في مجتمعاتنا ولو بطريقة ضمنية – معتمدًا مارسيل موس المنهج المقارن الدقيق، وفي مجالات جغرافية – ثقافية محددة ومختارة متمثلة

---

١. مارسيل موس، بحث في الهبة، شكل التبادل وعلّته في المجتمعات القديمة، ط١، ترجمة: المولدي الأحمر، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ٢٠١١.

ببولينيزيا وميلانيزيا وشمال الغرب الأمريكي – فالموضوع كله يتعلق بالكلمات والأفكار[١]، وقد ضيق هذا من حيِّز المقارنات التي أُجريت كما يراه موس.

يُعدُّ البوتلاتش أحد أبرز الدراسات الميدانية للتعرف على أشكال التبادل الطقسي للهدايا، الذي يرتبط بالتوزيع والاستعراض للرتب والألقاب بين السكان الأصليين لتلك المنطقة، وفي ذلك النظام يقيم الأفراد ولائم بالاستعانة بأقاربهم بمناسبة بعض أحداث دورة الحياة، وفي تلك الولائم يسمون أنفسهم بأسماء بعض الأسر أو الكيانات المختلفة، وفي مقابل الاعتراف بمكانتهم يقدِّمون الطعام وبعض الممتلكات، والمعروف أنَّ أسماء تلك الكيانات كانت تتحكم في الملكية والموارد، وكانت هي نفسها ملكًا للزعماء ... وإن كانت عملية التبادل لا تقتصر على أملاك وثروات فقط، كالأثاث والعقارات والأشياء النافعة اقتصاديًّا، فما يتبادلونه هو قبل كلِّ شيء مجاملات ومآدب وطقوس وخدمات عسكرية ونساء وأطفال ورقصات وحفلات ومعارض، إذ لا يحتلُّ السوق إلا مدَّة زمنية محدودة، وحيث لا يمثل انتقال الثروات إلَّا بندًا من بنود عقد أكثر شموليةً واستمرارًا. كما هو الحال بالنسبة إلى قبيلتي فتلنغيت وهايدا اللتين تتبادلان الاحترام بممارسة بعض الألعاب.

فالبوتلاتش، هو تقليد له مجموعة مظاهر مثل: احتفالات، رقصات، خطابات، توزيع، تفاخر للثروات، وغيرها، وهي مأخوذة من لغة شينوك التوليفية، وهي لغة نشأت في أجواء تجارة الرقيق في أواخر القرن الثامن عشر على الساحل الشمالي الغربي من أمريكا الشمالية، التي تعني (اطعم) و(استهلك)[٢] ضمن إطار احتفالي، الذي يقترح موس على اسم البوتلاتش بأنَّه نوعٌ من المؤسسات والخدمات الكلية من النوع التصارعي[٣].

---

١. المصدر نفسه، ص٢٠ـ٣٧.
٢. المصدر نفسه، ص٤١.
٣. المصدر نفسه، ص٤٣.

وهو أيضًا يرتكز على قيام شخصٍ من أصحاب المكانة والمركز الاجتماعي لهذه القبائل بتوزيع نوعٍ معيَّن من الأغطية الصوفية على الضيوف في حفلٍ رسميٍّ كبير، وبعد مدَّة من الزمن يردُّ الضيوف هذه الهدايا أو الأعطية في حفلٍ رسميٍّ آخر ويكون كبيرًا كذلك، وبعد إضافة أعداد أخرى كبيرة منها قد تصل إلى ضعف ما قدمه لهم في احتفاليته الأولى. فهذا التبادل يتمُّ في أجواء تمارس فيه بعض الطقوس والشعائر. وإنَّ الهدايا فيها إلزام؛ إذ يجب على المُهدى إليه ردُّ الهدية، وإنَّ الامتناع عن الردِّ يزعزع مكانة الفرد المُعطى اجتماعيًّا، وتقلُّ هيبته. فهذه الطقوس تعمل على حفظ الحقوق بين الأطراف وكذلك ديمومة العلاقة أخذًا وردًّا، فيتحقق الاستقرار، وتستمرُّ العلاقة باستمرار الأواصر بينهم.

وإن كان نظام البوتلاتش يقوم على إحراق الأغطية ذات القيمة الاجتماعية العالية، أو يقوم بإحراق بعض الممتلكات ليدلل على استهانته بالأشياء المادية، ويعمد المقيم له بدعوة غيره من الأشخاص الذين يحضرون الحفل أن يقوموا بمجاراته في أعماله فإنَّ هذا النظام الطقسي يكون ذا هدف يكتسب من طريقه المقيم له السمة الطيبة وذيوع الصيت من طريق المنح والإعطاء والمبالغة في الرد. مع اختلاف الممارسات الطقسية والاحتفالات التي تُؤدَّى في أثنائه، كعملية إضحاك القبيلة المقابلة، فإن تمكنت تلك القبيلة من إضحاكها فلها أن تطلب منها ما تشاء، وزيارة الشامان للأرواح وإخبارها لهم بأنَّها تمتَّعت بالرقص وستبعث بالطرائد ... وحوار الشامان بينهما في عملية الإعطاء والردّ عليه بهدية، وكذلك أغنية كواكيوتل لرقصات الأرواح (احتفالات الشامانية الشتوية): "إنَّكم تبعثون لنا كلَّ شيء من العالم الآخر، أيتها الأرواح، لقد سمعت بأنَّنا جائعون، أيتها الأرواح، إنَّنا نحصل على الكثير منك"[1]. فتلك تقاليد شفاهية تكون في عروض الرقص المصاحبة للأغاني ذات الطقوس الروحية للشامان وغيرها، كما في حفلات عرض الطعام في بولينيزيا، وخطابات (قرن تاونغا) في حفل يوزع فيه الطعام فيقال فيه: "أعطني من هذا الجانب ما يعود إليَّ من تانغا.

أعطيتها لأصنع منها كومة.

---

١. المصدر نفسه، ص٦٣-٦٦.

أصنع منها كومة باتجاه الأرض.

أصنع منها كومة باتجاه البحر". وتتضمن هذه الخطابات الاحتفالية أقوال قانونية مميزة للقائد، فخلال التقديم الاحتفالي لوليمة، يقول المنادي: "إذا كان هناك من بيلو قديم لم نحضر أمامه عند وي(**Wi**)... فإنّ هذه النبتة ستسرع إلى هناك، كما حدث في الماضي أن قدمت إلينا عندهم نبتة وهكذا، فإنَّ الشيء في حدٍّ ذاته يرجع ... إنَّ نتيجة الفعل الذي أنجزتمونه ستظهر اليوم كافة الأجيال ظهرت في فمه"[(1)].

ولم يخلُ نظام الكولا من تقاليده الشفاهية التي تصاحب عمليات تبادل الأساور والقلائد التي تكون مشحونة بالإحساس أو على الأقل بالروح الخاصَّة بها، ما يجعلها تشارك بنفسها في إبرام العقد. بل كلّ الممتلكات من الزينة والأسلحة وكلّ ما يملكه الشريك. فسحر القوقعة، وهو قول يُذكر لدفع فايغوا باتجاه الشريك الذي يجب عليه أن يطلبها ويستلهمها هو تعبير يتحدث عن ذلك السحر: "الإثارة تستولي على شريكي. الإثارة تستولي على كلبه. الإثارة تستولي على حزامه.

تستولي على غواراه، تستولي على قلادته باغيدوو، على قالدته باجيريكو على قلادته باغيدودو...، وكما يقول مالينوفسكي بأنَّ الكلمات الرئيسة تشير إلى الحالة الذهنية التي تستولي على الشريك وتدفع به إلى تقديم هدايا سخية. فضلًا عن التعبيرات الأخرى ذات البعد الرمزي التي تتعلق بزفاف الأساور - الأنوثة - وزفاف سولافا - قلائد رمز الذكورة -[(2)]. فلنظام البوتلاتش أو الكولا طقوسها وممارساته الخاصة التي ترافقها تقاليد شفاهية، فلا يخلو أي طقس منهما أو احتفالية من المشافهة في تحقيق الأهداف

---

١. المصدر نفسه، ص٧٥-٧٩.

٢. المصدر نفسه، ص٨٧-٩٣.

والغايات من إقامة هذه النظم التي لا تعبّر فقط عن النمط الاقتصادي بل الأنماط الأخرى السياسية والدينية والسحرية وغيرها من التفاعلات الاجتماعية بين القبائل المحليّة أو القبائل غير المحليّة[١].

٢■ كتاب "المأثورات الشفاهية"[٢] عنوان لأبحاث المؤرخ والأنثروبولوجي البلجيكي يان فانسينا عندما درس المأثورات الشفاهية بأفريقيا مثل، (بيرو، والأنكا، والأشانتي، الكوبا، البوشونجو) عادًّا إيَّاها مصدرًا تاريخيًّا ذا طبيعة خاصَّة مستمدَّة من مصادر غير مكتوبة وما زالت باقية أو حيَّة بين الناس الذين لا كتابات لهم، وإنَّ حفظها يعتمد على قوى الذاكرة التي تتمتَّع بها الأجيال المتعاقبة، ويعني بالمأثورات الشفاهية تناقل الكلمة من طريق النطق بها. وحيث تمثل المصدر الأساسي المتيسر لبناء فكرة عن الماضي بالنسبة إلى المجتمعات التي لا تعرف الكتابة. حتى يرى فيها أنَّها تصلح مصدرًا تاريخيًّا من الدرجة الأولى تمامًا مثل المصادر المكتوبة التي يمكن أن تقبل كمصادر. إنَّ التراث الأفريقي حافل بكثير من المأثورات الشفاهية، في كثرة الحكايات، أمثال الحكايات التي تدور حول الحيوانات، الشاغلة لحيِّزٍ كبيرٍ من عناية الأفريقيين على اختلاف مشاربهم ومستوياتهم الثقافية. أو التي تدور حول شخصيات بشرية تتنوَّع بتنوع موضوعاتها وعناصرها، حيث تتناول مغامرات الأبطال والملوك، وتسرد الأحداث التي وقعت في عهدهم، وكذا المفاهيم الأخلاقية ممَّا يهتمُّ بها المجتمع ويعمل على استمرارها، إذ تستعمل كوسائل تعليمية لتعليم الأطفال قيم المجتمع. فضلًا عن الحكايات التفسيرية، وهي الحكايات التي يكثر فيها الحيوانات كشخصيات فاعلة كما في قصة خداع الحيوان البطيء الصغير حيوانًا سريعًا ضخمًا – التي يرويها المؤلف – فيبيِّن أنَّ أحداث القصَّة والطريقة التي تحكى بها، موقفاً أثر موقف تلقي الضوء في سهولة ويسر على سلوك الناس، وما يفعلونه، وما يعتقدون به، مِمَّا يجعل من السهل معرفة أسلوب حياتهم ونمط تفكيرهم.

---

١. للاستزادة ينظر، مارسيل موس، بحث في الهبة، شكل التبادل وعلّته في المجتمعات القديمة، المصدر نفسه.
٢. يان فانسينا، المأثورات الشفاهية، مصدر سابق.

أمَّا الأمثال؛ فتحتل مكانة كبيرة، وتحظى باحترام عميق من الأفريقيين؛ لأنَّهم يعدُّون الخطيب الذكي والمتحدث البارع اللبق هو ذلك الشخص الذي يضمِّن خطبته أو حديثه بعض الأمثال. كذلك تستخدم الأمثال للاستشهاد في مجالس التحكيم العرفية، وفي مجالس التقاضي الرسمية أي المحاكمات، كذلك توجد لديهم تقاليد خاصَّة وأعراف يتميزون بها في هذا الشأن سواء في رواية المثل أو إلقائه أو الاستشهاد به، فلا يُسمح لشابٍّ صغيرٍ أن يستخدم الأمثال أو أن يستشهد بها في حديثٍ مع من هو أكبر منه سنًّا أو في حضرته.

أمَّا أسلوب الحكي في المجتمعات الأفريقية؛ فيكون على شكل دراما خاصَّة، يعتمد على قدرة الراوي التمثل لأحداث الحكاية للمستمعين مِمَّا يسمح لهم التجاوب معه التي يعبِّرون عنها بالصيحات تعبيرًا عن إعجابهم بما يرويه أو المطالبة بالمزيد. فهذه التقاليد متأصِّلة إلى حدٍّ كبيرٍ في سلوك الأفريقيين، والإعجاب أو الاستهجان لا يكون أو يسمح للأشخاص كيفما شاء، بل هناك ضوابط تحدد للمستمعين في التعبير عن إعجابهم أو امتعاضهم مِمَّا يسمعون. وينتهي الباحث إلى أنَّ المأثورات ذات شكلين أحدهما ثابت حفظت عن ظهر قلب وتمَّ تناقلها كما هي مثل: القصائد والأغاني، وهناك مأثورات ذات شكل متحرر لم تحفظ عن ظهر قلب ثمَّ تناقلها كلُّ شخصٍ بطريقته الخاصة مثل: الحكايات الشعبية. وإنَّ المؤثرات الشفاهية ليست عديمة القيمة تمامًا كشاهد تاريخي، ولكن قيمتها تظلُّ متوقفة على مقارنتها بكلِّ النسخ المتعلقة بحادث معين.

٣■ شكَّلت التقاليد الشفاهية محورًا أساسيًّا في كتاب لويس جان (التقاليد الشفاهية، ذاكرة وثقافة)[1]،

الذي حاول إبراز ما يراد حفظه من تلك التقاليد الشفاهية، وما آلية حفظها والغاية من حفظها، وكيفية تبليغ ما حفظته الذاكرة من تقليد شفاهي ينتقل بين الأجيال ضمن ثقافة شعبية في نص لغوي شفهي، أو نص تصويري، كما يسمِّيها جان، أو ضمن مسميات الأماكن والأشخاص وغيرها من التسميات المعبِّرة

١. لويس جان ـ كالفي، التقاليد الشفاهية: ذاكرة وثقافة، ترجمة: رشيد برهون، ط١، دار كلمة، أبوظبي، الإمارات العربية المتحدة، ٢٠١١.

عن تلك الثقافة في تقاليدها التي لا تحصر فيها فقط[1]، بل يرى أنَّها تتشكل وتعبر في أشكال أخرى، كاللعب وغيره من الحالات التي تُعدُّ نشاطًا تربويًّا يجعل الأطفال يتعلمون بعض الأشياء وهم يلعبون ويستمتعون بنطق بعض الجمل والتباري في النطق السريع والضحك عندما يخطئ أحدهم، كلها تعبر عن نقل تقاليد شفاهية تمرر لهم ليتوارثوها[2].

وهذا لا يبتعد كثيرًا عن الأناشيد والحكايات والقصص الخرافات التي تُحكى للأطفال من طريق الأمهات لتشكيل التراث الثقافي بين أفراد المجموعة، وهي غالبًا ما تكون ذات ثبات في صيغتها النهائية وانتقالها بين الأجيال دون تغيير، كما هو الحال في الأناشيد المغنَّاة، الذي من طريق العلاقة بين النغمة والمقطع يُفرضُ نوعٌ من الثبات. وحتى الرواية التي يرى أنَّها كما يقول الرواة بأنَّهم يرددون ما نُقل إليهم، وأنَّهم لا يبتدعون شيئًا. وما التقاطع بين مختلف الروايات – وإن كانت مختلفة في بعض نصوصها – لا يمنع من الإقرار بوجود نوعٍ من الأمانة للمصدر. وإن كانت الطريقة الشفهية عرضة لتشويهات أكبر وأعمق مقارنة بالتراث المكتوب. ومن هنا تنشأ الاضطرابات في الرواية والمعاني المغلوطة، مِمَّا يدلُّ على أنَّ الذاكرة هي أقلُّ الوسائل أمانة. وبالنتيجة فإنَّ التراث الشفهي ينطوي على معرفة لسانية وأنَّه طور وسائل لنقلها. والقاص والراوي وغيرهما أيضًا يقومون بوظيفة معلم التاريخ والشعر، كما هو الحال بالنسبة إلى ألعاب الأطفال التي تمكنهم من الاستعداد لمزاولة الأعمال التي سيقومون بها وهم كبار، فهم يتعلَّمون الزراعة والقنص والصيد وهم في حالة لهوٍ ومرح، فالألعاب تضطلع بوظيفة إعداد الأطفال للمستقبل[3].

وليس بعيداً عنه في المجتمع الرعوي عندما يتكفّل الطفل برعي قطيع تحت رعاية وإشراف أبيه، فالمجتمعات ذات التقاليد الشفاهية تتميز بخصوصية تتمثل في ضبط الظواهر الاجتماعية وتنظيمها استنادًا إلى قوة الكلام وحدها، وتبقى كلُّ مجتمعات التقاليد المكتوبة كانت في مدَّة ما من تاريخها مجتمعاتٍ ذات تقاليد شفاهية. فالأسماء عبارة عن رسالة شفوية توظف لنقل معنى، فكلمة "يور" وجمعه "يويا" مقابل "سوندر" وجمعه "سواندا" في قبائل "موزي" التي درسها موريس هويس، يحيل الاسم الأول

---

١. المصدر نفسه، ص١٦.
٢. المصدر نفسه، ص١٨-٢٤.
٣. المصدر نفسه، ص٤١-٥٨.

"يور" إلى الفرد نفسه، بينما الثاني إلى فئة. والاسم الفردي "يور" هو دائمًا اسم ينتمي إلى اللغة، يفهمه الجميع ويعبر عن واقعة مرتبطة بلحظة الولادة. فمثلًا إذا أحسَّت الأم بآلام المخاض الأولى وهي تشتغل في الحقول، "كوبو" أو في السوق "داغا" سيطلق على الطفل اسم "كوبو" أو "داغا"، فكلمة "يور" علامة لغويَّة كاملة خاصة بتسمية فرد، وتتنوع مضامين هذا الاسم بحسب التجارب التي عاشها الأبوان لحظة ولادة الطفل أو في علاقة بالولادة. ويستهدف "يور" بوصفه رسالة ضمان نوعًا من الفعالية؛ نظرًا لوجود مقصدية تحركه للتواصل مع متلقٍ من طبيعة متعالية غيبية أو اجتماعية(١).

وإنَّ مجتمعات التقاليد الشفهية نظَّمت نفسها بقصد تحقيق نوع معين من التواصل، سعيًا إلى تقديم الحلِّ لمشكلة مزدوجة يلخصها التساؤل الآتي (كما يراه لويس جان) ما السبيل إلى المحافظة على الذاكرة الاجتماعية؟ وكيف يمكن تناقلها بين الأجيال والحقب؟

٤ ■ توجد عناية مكثفة بتقديم تكنولوجيات المعلومات والاتصالات التي تستجيب لطرائق العمل والمعرفة والقول وعلى وجه الخصوص، إلى المعارف "التقليدية" أو "الأصلية"، حيث تختلفُ عن تلك التي تهيمن على إنتاج تكنولوجيا المعلومات والاتصالات، وتتباين مساعي تكنولوجيا المعلومات والاتصالات من أجل المعارف الأصلية أو التقليدية. يقدم هذا الكتاب موضوعات تظهر في الصميم للرد على عدم قبول التقاليد الشفاهية في سياقات ثقافية واجتماعية ومادية وتاريخية مختلفة. فكان (بول دوريش) مؤلف كتاب (عند تقاطع الشعوب الأصلية والمعارف التقليدية مع تكنولوجيا التصميم عندما تتقاطع تصاميم المعرفة والتكنولوجيا مع التقاليد الأصلية)، قد قدّمه على أنَّ التقاليد الشفاهية لشعوب أمريكيا الشمالية الأصليين(الهنود الحمر) - التي عانت من استعمار أراضيها ومصادرتها .. عادًّا النقل الشفاهي لماضي تلك الشعوب وربطه بحاضرهم من طريق القصص وسرد التاريخ ونقل المعرفة؛ للحفاظ على تاريخها وثقافتها وهويتها، بحسبان أنَّ التقاليد الشفاهية هي الوسيلة التي يتمُّ بها إعادة إنتاج المعرفة والحفاظ عليها بطريقة التناقل بين الأجيال أو من جيل إلى جيل، فهي تشكل أسس مجتمعات السكان الأصليين من

---

١. المصدر نفسه، ص١١١.١١٤.

طريق الذاكرة بين متحدث ومستمع. فما توصل إليه الباحث أنَّ هذه الشعوب الشفاهية لديها طرائق معقدة في حفظ تاريخها وتوثيقه، التي لا تنحصر فقط بالكلام وإنَّما قد يكون الحفظ عن طرائق الاحتفالات أو الرقص وضرب الطبول وغيرها من الممارسات. فحكايات القصص عندما تروى مرارًا وتكرارًا وإن كانت للترفيه لكن يراد منها تمرير المعرفة العائلية أو المجتمعية. فبعض القصص تتعلق بموسم محدد ووقت معين من ذلك اليوم أو قد يكون في أماكن متعددة لكنَّها محددة، فبعض يقصد منها أشخاصا معينين، وقد تشمل كلَّ أفراد المجتمع؛ لأنَّها تتعلق بثقافته وأرضه حتَّى يتحقق التفاعل بين أعضاء المجتمع وبيئتهم. فالمنقول شفاهيًّا يعطي إحساسًا ويعالج الإيقاع أو لحن صوت المرء، حيث لا يمكن للرواية المكتوبة أن تقدم ما يقدمه النقل الشفاهي أثناء القراءة إن كانت مكتوبة فضلًا عن تسطيح المحتوى العاطفي. ولا يمكن السماح لها بالتغذية المرتدة الفورية، فلا حوار أو عفوية، هذا بخلاف المسموع والمرئي. إنَّ عملية التناقل الشفاهي بين السكَّان الأصليين وطريقة حفظهم لماضيهم وتمريره للأجيال فسح المجال للاعتراف القانوني بدعاوى السكان الأصليين حول أراضيهم، كما وقع في قضية السكان الأصليين الذين طالبوا بأراضيهم، فطالبتهم المحكمة العليا في مقاطعة (**Deglgamuukw**)، حتى قيل إن كانت هذه أراضيك فأين قصصك. ففي عام ٢٠٠٢ قدَّم بعض السكَّان الأصليين (**Tsilhqot'in**) إلى قاضي مقاطعة كولومبيا البريطانية (ديفيد فيكرز) دعواهم في ملكية أراضيهم، بأدلة شفاهية من تاريخهم الشفاهي، فوجد القاضي أنَّ ما قدمه أهل (**Tsilhqot'in**) كانت كافية لإثبات ملكيتهم.

وقد أجبرت (**Deglgamuukw**) دلغامواكوا وقضايا المحاكم اللاحقة الأنظمة القانونية الغربية على إعادة النظر في صحة التقاليد الشفوية للسكان الأصليين وأهميتها المستمرة وأهميتها في مجتمعات الشعوب الأصليين وثقافاتهم. حتَّى شرّع النظام القانوني الكندي في إجراء تعديلات لدمج هذا الواقع، على الرغم من أنَّ المحاكم ما تزال تكافح من أجل النظر إلى الأدلَّة بشكلٍ عادلٍ في سياقٍ ثقافيٍّ مختلفٍ دون

إرغامها على العمل في إطار غربي. بدأ استقبال التاريخ الشفهي في المجتمع الكندي السائد في النمو أيضًا[1].

فما قدمته الدراسات والبحوث حول الثقافة الشعبية وما تحويه من تقاليد شفاهية التي قد تتمثل في سيرة وتاريخ شفاهي وحكايات وقصص وروايات وأمثال وحكم وغيرها مِمَّا يربط الماضي بالحاضر ويشكل أساس مستقبله التي عالجت كلٌّ منها موضوعًا أو عنصرًا من عناصر التقاليد الشفاهية في ثقافات مختلفة لمجتمعات متنوعة. فإنَّ التقاليد الشفاهية في المجتمعات التقليدية منها وغير التقليدية التي تدخل في جميع مجالات الحياة الإنسانية بوصفه الركيزة في عملية التواصل والنقل بين أفراد المجتمع وكذلك علاقتهم وربطهم بماضي أسلافهم وأجدادهم الذي سعوا كثيرًا لإيصال نتاجاتهم ومعارفهم وخبراتهم. كذلك تبيِّن ارتباط الإنسان الاجتماعي بتراثه المادي – الروحي، وإعادة إنتاجه من جديد وذلك بإقامة الاحتفالات المعبرة عن مناسبات دينيَّة أو سياسيَّة أو اقتصاديَّة أو اجتماعيَّة أو ثقافيَّة، فلكلِّ احتفالٍ منها طابعه الخاص، الذي ينتهي بانتهاء المناسبة، إلَّا أنَّه يبقى في الوعي أو اللاوعي للأفراد أو الجماعة التي تتناقله جيلًا بعد جيل، وتشعر نحوه بقدر كبير من التقديس، حتى يصل إلى حدِّ المستحيل للعدول عنه.

فتارة تظهر التقاليد وتستمرُّ وتنتقل من جيلٍ إلى جيلٍ من طريق التبادلات التجارية والاقتصادية كما في البوتلاتش الذي يتضح فيه جليًّا التقليد الشفاهي من إلزام في تبادل ورد وأخلاق وتحاشي الصراعات العسكرية والحفاظ على تراث الأجداد وعلاقتهم بمن يجاورهم أو يمكن أن يصل أو يصلوا إليه. وقد تظهر التقاليد الشفاهية في روايات الأجداد وقصصهم وحكاياتهم التي تصل إلى الأحفاد لتمرير العادات والتقاليد التي حافظ عليها الأسلاف؛ لأنَّها تحمل قدسية تربطهم بالقوى الخفية التي تسيطر على الكون، أو ضبطًا اجتماعيًّا، أو موضوعات أخلاقية يرفض الحياد والعدول عنها. ولعلَّ العلاج الطبي الذي لم يخلُ من التقليد الشفاهي في كثيرٍ من المجتمعات التقليدية بل حتَّى غير التقليدية منها الذي يُسمَّى في بعض الشعوب العربية بطبِّ العرب أو طبِّ الأعشاب الذي ما زالت مزاولته عند بعض الشعوب فجعلت منه

1 . paul Dourish, At the intersection of Indigenous and Traditional Knowledge and Technology Design, 2015.

تطبيبًا بديلًا عن الطبِّ العلمي الحديث والمعاصر. فما زال التدين الشعبي ناشطًا في أوساطٍ يعمل التقليد الشفاهي على تداوله ونقله من جيل إلى جيل، فطقوس الماء الدينية أصبحت نسقًا من القواعد والمعايير المنظمة لسلوك الأفراد داخل بنية الجماعة، تمارس على شكل شعائر ذات دلالة رمزية في أزمنة وأمكنة جد مضبوطة. ومن ثَمَّ فالتقاليد الشفاهية تضمن استمرارية مضامين أسطورته التأسيسية كقصص أسطورية مجسدة لثقافة شفاهية يتناقلها أفراد المجتمع جيلًا بعد جيل. ولم تخرج طقوس العبور من دائرة التقاليد الشفاهية، فما الحمل والميلاد والإعداد والتنشئة الاجتماعية والزواج والموت إلَّا مراحل مرحلية يمرُّ بها الإنسان ضمن ثقافة شعبية، في بعض المجتمعات التقليدية لكلٍّ من هذه المراحل شعائره وطقوسه وممارساته التي يتحتم على أفراد المجتمع الاطلاع عليها وفهمها والتدرب على ممارستها لتسنَّى له العبور من مرحلة إلى أخرى، فالزوجة والزوج يلقنان ما يفعلان، والأم بعد الإنجاب تقلن في الإعداد لمولودها، ثمَّ تأتي المراحل الأخرى حتَّى ينتهي إلى مرحلة الانتقال الأخيرة فيلقن الطرفان الحيّ في كيفية ممارسة شعائر الموت وطقوسه، والميت يلقن كيف يفعل أو يقول فيما بعد الموت. فالتقاليد الشفاهية تمثل محورًا أساسيًّا في فهم المجتمعات والتعرف على واقعها من طريق معرفة أنشطتها الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والثقافية والدينية وغيرها.

الفصل الثالث

الأصول الثقافية للتقاليد الشفاهية

المبحث الأول:

الثقافة الشفاهيّة وصناعة التقاليد

المبحث الثاني:

المواريث الثقافيّة كموجهات للسلوك

المبحث الأول

الثقافة الشفاهيّة وصناعة التقاليد

تمهيد

لا ريب أنَّ كلَّ مجتمعٍ (قبيلة، عشيرة، طائفة، فئة، جماعة اجتماعيّة) يسعى إلى غرس قيم ومعايير سلوكيّة معيّنة ليتمكن من التواصل مع الماضي والديمومة معه، ويمتدّ ليستمر إلى المستقبل عن طريق التكرار، فيعمل على التفسير والتنميط للكثير مِمَّا يرد لأفراده من معلومات ومعارف عن الواقع المحيط به، فتكون ذات تحكم في كثير من مصادر المعلومات التي يعتمد عليها لتكوين مدركاته ومفاهيمه. وتحاول تطبيع مدركاته ومفاهيمه برؤية الجماعة ووجهة نظرها فتتكوَّن على أساسه مشاعره ومدركاته ومعتقداته.

فالتقاليد والأعراف والعادات هي التي تعمل على رسم سلوك الفرد والجماعة، وتهيكله في أنماط ونماذج يسهّل عملية الاتصال والتفاعل، فما يترتب عليه هو تأثيرها في أفكارهم ومعلوماتهم ومهاراتهم وخبراتهم ودوافعهم وقيمهم واتجاهاتهم؛ لأنَّها تجعلهم قادرين على تكييف السلوك وفقَ مقتضياتها، وهي تنقل إلى الفرد التراث الثقافي وتطبعه بالطابع المميز بالمجتمع الذي يعيش فيه، ويحمل المجتمع على الحفاظ والتأسيس لها بدءًا بالأفراد وينتهي بحفظ وجود الجماعة، وتحقق تماسكها الداخلي، ومن هنا تعمل الثقافة ولا سيما الشفاهيّة منها على صناعة تقاليد تُؤسس لحفظ المجتمعات وتماسكها واستمرارها، وتميز شكلها.

الثقافة الشفاهيّة وصناعة التقاليد

طالما كانت الثقافة(*) أهمّ العناصر الأساسية التي تميَّز بها الإنسان، وارتبطت ارتباطًا وثيقًا بأساليب الفكر والحياة والمجتمع، فهي جميع الأفكار والتصرفات والمشاعر والمعطيات والعادات والتقاليد

---

*. هنا يرى الباحث أهميَّة الوقوف على مفهوم الثقافة قليلًا وإن لم يكن هو المحور الأساسي لهذا المبحث، بقدر ما كانت الشفاهيّة هي المرتكز فيها، التي تعدُّ أحد أنواع الثقافة الإنسانية، ولا سيما أنَّ الثقافة بما هي ثقافة أعمّ وأشمل وأوسع من أن تكون مادية أو غير مادية. فالعادات والتقاليد ذات التجربة التراكمية أو التي تكتسب، وكذا التصرفات المُتعلَّمة في الوسط الاجتماعي للإنسان أي كلّ ما يفرزه المجتمع فيكتسبه الفرد من أفكار وقيم وأخلاق ومعتقدات ومأكل وملبس وعمارة وغيرها سواء كانت بالمشافهة أو الكتابة أو بالإشارة والرموز، كلّ تلك العناصر جعلت العلماء والمختصين بالعلوم الاجتماعية (الأنثروبولوجيا وعلم الاجتماع والتاريخ) يولون أهميَّة كبرى لدراسة الثقافة ابتداءً من المجتمعات البدائيّة أو التقليديّة وانتهاءً بالمجتمعات المتحضرة والمعقّدة وبأبعادها الثلاثة الزمانيّة والمكانيّة والاجتماعيّة، لينتهي بهم المطاف بتقديم مفهوم للثقافة سواء كان محددًا نوعًا ما، وليس معيارًا بالكلية، وهو مفهوم مترابط داخليًا. انظر: كليفور غيرتز، تأويل الثقافات، مقالات مختارة، ٢٠٠٩. أو كان ينظر إلى مفهوم الثقافة بوصفها معيارًا للكمال. انظر: مفاتيح اصطلاحية جديدة، معجم مصطلحات الثقافة والمجتمع، ٢٠١٠. فالإنسان نتاج طبيعة وثقافة، والناس يخضعون في حياتهم لعدة عوامل: المناخ، والدين، والقوانين، ومبادئ الحكومة السائدة، والعادات والتقاليد. ومن كلِّ هذه الأشياء يتكون الروح العام ـ كما يراه مونتسكيه ـ وكلَّما زادت قوة أحد هذه العوامل في أمَّة من الأمم ضعفت قوة العوامل الأخرى بالنسبة نفسها. فمثلًا نجد أنَّ الطبيعة والمناخ يوجهان وحدهما تقريبًا حياة المجتمعات البدائية وتسيطر العادات على الصينيين، وتسود القوانين في اليابان. راجع: حسين فهيم، قصة الأنثروبولوجيا، فصول في تاريخ علم الإنسان، عالم المعرفة، الكويت، ١٩٨٦. وإن كان الباحث يتفق مع ما أورده مؤلفو مفاتيح اصطلاحية جديدة معجم مصطلحات الثقافة والمجتمع عن رايموند وليامز الذي قال: "لا أعرف كم مرة تمنيت لو أنَّني لم أسمع بهذه الكلمة اللعينة"، وهو يسجل خيبته من أنَّ صعوبتها كانت تتحدى مهام التحليل العادي. وكما تبنى آدم كوبر الرأي نفسه إلى حدٍّ كبيرٍ، وهو يرى أنَّ الكلمة الآن أُفرِطَ في استعمالها حتى صار من الأفضل تقطيعها إلى أجزائها المكوّنة والحديث عن المعتقدات والأفكار، والفن، والتقاليد، بدلًا من توقع العثور على مجموعة من السمات المشتركة تجمع هذه معًا بوصفها جزءًا من حقل الثقافة الأشمل. وبمراجعة تعريفات بعض العلماء للثقافة مثل رالف لنتون بأنَّها: "كلّ مركب يشتمل على ما صنعته يد الإنسان، وعلى المعتقدات والفنون والعادات التي يكتسبها بوصفه عضوًا في الجماعة، وكلّ ما ينتجه الإنسان العادي من الأشياء التي تقرها العادات. وتعتبر الثقافة حصيلة الاستجابات التكيفية للإنسان المتمثلة في الأفكار المتعلقة بالسلوك وأنماطه التي يتخذها الأفراد والجماعات لتلبية حاجاتهم الحياتية وتحقيق أهدافهم" راجع فائز محمد الحديدي: ثقافة تربوية (التربية مبادئ وأصول)، ٢٠٠٨، ص١٥٧. أمَّا لويس مير؛ فتعرفها بأنَّها: "كلّ ما يرث المجتمع من أجياله السابقة، باستثناء الصفات الحياتية الطبيعية، من نظم وقيم ومعتقدات اجتماعية وفكرية ودينية وأنماط سلوكية، ومهارات فنية، يسيطر بها على بيئته،=

والاستجابات العاطفية المختلفة المشتركة بين جميع الناس في مجتمع من المجتمعات، وطرائق التفكير التي يشترك فيها جميع الأفراد، واللغة التي يتكلّمها الناس، والأنماط الأساسية للعلاقات الإنسانية السائدة في مرحلة معينة بالنسبة إليهم. ويتعذر فهم أيِّ ظاهرة ثقافية كما يرى عالم الأنثروبولوجيا بواس إلَّا من ماضيها، وبسبب تعقيد هذا الماضي فإنَّ الأحكام العامَّة المرتبطة بالزمن مثل تلك المتعلقة بالفيزياء غير واقعية شأنها في ذلك شأن الأحكام العامَّة غير المرتبطة بأيِّ زمن، وكانت التغييرات الثقافيّة نتاجًا للاتصالات التي حدثت مصادفة، أو أنَّها نشأت نتيجة استجابة الأفراد المبدعة للتقاليد المتوارثة، وبتأثير من تحديات البيئة، ونتيجة لذلك لم تشكل الثقافات أنظمة متكاملة[1].

فالتكامل الثقافي (**Cultural Integration**) هو عبارة عن نظم اجتماعية أساسية وفرعية يؤثر بعضها في بعض ولا يمكن الفكُّ بينها؛ إذ إنَّها مترابطة ومتداخلة، التي تنتهي بمجموعها إلى تشكيل ذلك التكامل الذي يعمل في النتيجة على تشكيل السلوك الإنساني، فهي كما يراها عبد الغني عماد بأنَّها "تعمل على تشكيل سلوك الأفراد والجماعات، وتضعه في قوالب ونماذج تسهل الاتصال والتفاعل، وبالتالي فهي تؤثر في أفكارهم ومعلوماتهم ومهاراتهم وخبراتهم ودوافعهم وقيمهم واتجاهاتهم لأنَّها تحملهم على تكييف سلوكهم وفقاً لمقتضياتها، وهي تنقل إلى الفرد التراث الثقافي وتطبعه بالطابع المميز بالمجتمع الذي يعيش فيه... ويعتبر إميل دوركايم أنَّ النظم الاجتماعيّة ذات خاصية إجبارية وإلزامية، أي أنَّها تفرض نفسها على الأفراد، وتجبرهم على طاعتها. فتأثيرها على العقول الفردية يتخذ طابعًا إلزاميًا

=ويكيف نفسه لها، وتستطيع بواسطتها إشباع حاجات الحياتية والاجتماعية، ويمررها من جيل إلى الجيل الذي يليه". ينظر: لوسي مير مقدمة في الأنثروبولوجيا الاجتماعية، ترجمة: شاكر مصطفى سليم، بغداد، ١٩٨٣، ص٣٥٣. ولعلَّ من أبسط تعريفات الثقافة وأكثرها وضوحا تعريف أحد علماء الاجتماع المحدث، روبرت بيرستد، الذي ظهر في أوائل الستينيَّات، إذ يعرفها بقوله: "إنّ الثقافة هي ذلك الكلّ المركب الذي يتألف من كل ما نفكر فيه، أو نقوم بعمله، أو نتملكه كأعضاء في مجتمع". انظر: مجموعة من الكتاب، نظرية الثقافة، ترجمة علي سيد الصاوي، عالم المعرفة، العدد ٢٢٣، الكويت، ١٩٩٧، ص٩. نجد أنَّ شبكة الثقافة التي أحد مكوناتها الشفاهيّة هي من أهمِّ العناصر التي تعمل على صناعة التقاليد التي يكتسبها الأفراد من طريق التعلم والمحاكاة وغيرها الرامية إلى بناء الفرد لتحقيق الانتماء والانصهار في المجتمع الذي ينتمي إليه.

١-آدم كروير، الثقافة: التفسير الأنثروبولوجي، ترجمة: تراجي فتحي، عالم المعرفة، ٣٤٩، الكويت، مارس، ٢٠٠٨، ص١٥.

وهذه الخاصية مستمدة من المجتمع ممثلا في العقل الجمعي"[١]. فأعمال دوركايم تؤكِّد أو تثبت أولوية المجتمع على الفرد، التي انتهت بنظرية الوعي الجمعي، الذي يؤثر في سلوك الأفراد واتجاهاتهم وقيمهم ومعايريهم ومشاعرهم، "ففي كلّ مجتمع وعي جمعي يتشكل من التمثلات الجماعيّة والمثل والقيم والمشاعر المشتركة بين كلّ أفراد ذلك المجتمع. هذا الوعي الجمعي يسبق ويفرض عليه، وهو بالنسبة إليه خارجي ومتعال. وهناك تقطع بين الوعي الجمعي والوعي الفردي، فالأول أعلى من الثاني لأنَّه أكثر تعقيدًا وغير محدد. إنَّ الوعي الجمعي هو الذي يحقق وحدة المجتمع وتماسكه"[٢].

أمَّا كليفورد غيرتز في كتابه تأويل الثقافات؛ فيرى أنَّ تأثيرات الثقافة بالإنسان.. انطلاقًا من القدرة على الانفعال معها، فتنعكس عليه. "إنَّنا نجد تأثير مفهوم الثقافة على مفهوم الإنسان، وعندما ننظر إلى الثقافة بوصفها مجموعة من الأدوات الرمزية للتحكم بالسلوك، ومصادر للمعلومات من خارج الإنسان، فإنَّها تمدنا بالرابط بين القدرة الجبلية لدى الأفراد على الصيرورة، وبين الحالة الفعليّة التي يصيرون إليها فردًا فردًا، فإن أصبح إنسانًا يعني أن أصبح فردًا، ونحن نصبح أفرادًا متميزين بتوجيه من الأنماط الثقافة، وهي أنظمة من المعاني إن وجدت تاريخيا، ومن خلالها نحن نعطي الشكل والنظام والهدف والتوجيه لحياتنا"[٣].

فالحياة اليومية بدورها توجه الأفراد ضمن واقع المجتمع الذي ينتمون إليه في جماعات ولا سيَّما الشعبيَّة منها، بإخضاع ذلك الواقع وامتلاكه، مستعينًا بكلِّ الوسائل والطرائق، كما في "حياة إنسان الجماعة الشعبية، التي تنظمها عادات وتقاليد الجماعة، وأنّ هذه العادات والتقاليد غالبا ما تتخذ من فنون هذه الجماعة مجلى أو وسائط للتجلي. ولا مندوحة للجماعة الشعبية عن هذا السبيل ما دامت العادات نسقا من أنساق النظام الذي يقوم عليه وجودها بما هي جماعة إنسانية في واقع محدود بحتمياته الفيزيقية (الطبيعيّة) والميتافيزيقية (وراء الطبيعة) والطبقيّة الاجتماعيّة، وبما هي جماعة تجادل هذا الواقع وتسعى

١- عبد الغني عماد، سوسيولوجيا الثقافة، المفاهيم والإشكاليات من الحداثة إلى العولمة، مصدر سابق، ص٩١-٩٢.

٢. دنيس كوش، مصدر سابق، ص٤٨.

٣. كليفورد غيرتز مصدر سابق، ص١٦٣.

إلى امتلاكه وإخضاعه لصالحها بكلّ الوسائل"[١]، الماديَّة منها واللامادية الظاهرة في كثير من أشكال التعبير الحية الموروثة والمنقولة، مثل: فنون الأداء، والممارسات الاجتماعية، والطقوس، والاحتفالات، والمعارف والمعتقدات ورؤية العالم وغيرها من العادات والتقاليد الشفاهية.

فالثقافة الشفاهيّة لم تكن مؤثرة أو صانعة لتقاليد التربية والتعليم والتنشئة فحسب، بل نجد كثيرا من الأنثروبولوجيين الثقافويين (وكما يبيِّن دنيس كورش في إزالة اللبس الحاصل بين الطبيعة البشرية ومجال الثقافة) أكَّدوا كيفية تأثُّر الجسد بالثقافة .. حتى الوظائف الحيوية تزودُّها الثقافة بمعلوماتها: الأكل والنوم والتزاوج والوضع، بل التغوط أيضًا والتبوُّل، فضلًا عن المشي والجري والسباحة ... كلُّ ممارسات الجسد هذه التي تبدو طبيعية تحدِّدها بعمق كلّ ثقافة معينة، وهو ما تولى مارسال موس بيانه سنة ١٩٣٦ في دراسته عن تقنيات الجسد: نحن لا نجلس ولا نضطجع ولا نمشي بالطريقة نفسها من ثقافة إلى أخرى، فلا يمكن معاينة الطبيعة لدى الكائن البشري إلَّا وقد حولتها الثقافة. فالثقافة الشفاهيّة أوسع تأثيرًا، ومن هنا يقول دنيس بأنَّنا "ندين لمدرسة الثقافة والشخصية بتسليط الضوء على أهمية التربية في صيرورة التمايز الثقافي. إنَّ التربية ضرورية ومحددة لدى الإنسان؛ لأنَّها لا برنامج وراثيا لدى الكائن البشري، عمليا، يرشد تصرفه. ويرى علماء الحياة أنفسهم أنّ البرنامج (الوراثي) الوحيد للإنسان هو التقليد والتعليم. كما أنّ الاختلافات الثقافيّة القائمة بين المجموعات البشرية قابلة إذا للتفسير، في جزئها الأعم، بأنساق تربية مختلفة تشمل طرق تنشئة الرضع (الإرضاع والعناية بالجسد وكيفية الإرقاد والفطام) البالغة الاختلاف بين مجموعة وأخرى"[٢].

---

١. صلاح الراوي، الاستلهام الفني للثقافة الشعبية، الحوار المتمدن، العدد: ٢٤٠٣، ٢٠٠٨، على الرابط الإلكتروني:
http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=146915

٢. دنيس كوش، مصدر سابق، ص٧٤.

وفي الإطار نفسه يرى بورديو الجسد(*) متمثّلًا بالموروثات الثقافيّة التي تعبِّر عن ذاكرة المجتمع الشاملة للقيم والمعايير والمبادئ الاجتماعيّة ذات الأداء اللانصي حينها تكون "ذاكرة الجسد تمثل جزءا من ذاكرة المجتمع فتجسد القيم والمبادئ الاجتماعيّة يُعدُّ أمرا مهما في المجتمعات التي لا تؤدي فيها النصوص المكتوبة دورا مركزيا في الحفاظ على التاريخ، وفي انتقال القيم الأخلاقية الأيديولوجيات... فيعتقد بورديو أنّ المجتمعات التي تفتقد وثائق موضوعية، يمكن الحفاظ على المعرفة المتوارثة فقط في

*. شكّل الجسد موضوعًا مهمًّا وملائمًا للتحليلات الأنثروبولوجية في تحديد حقيقة أو هوية الإنسان، إذ يُعدُّ الجسد وجها له. إنَّ وجود الإنسان وجود جسدي، كما يقول دافيد لوبرتون في كتابه أنتروبولوجيا الجسد والحداثة، والمعالجة الاجتماعية والثقافية التي يُعدُّ موضوعًا لها، والصور التي يتكلم عن عمق المخبّأ، والقيم تميّزه، تحدثنا أيضًا عن الشخص، وعن المتغيرات التي يمرُّ بها تعريفه وأنماط وجوده، من بنية اجتماعية لأخرى، وبما أنَّ الجسد يوجد في قلب العمل الفردي والجماعي وفي قلب الرمزية الاجتماعية، فإنَّه يُعدُّ مُحلّلا له أهمية كبيرة في فهم أفضل للحاضر. وإن اختلفت الرؤية للجسد الحديث الذي مثّل انقطاعًا بين الشخص والآخرين (بنية اجتماعية من النمط الفردي) وبينه وبين الكون (المواد الأولي التي يتألف منها الجسد ليس لها ما يقابلها في أي مكان آخر) وبينه وبين نفسه (إنَّه يمتلك جسدا، أكثر من أنَّه يكون جسده) كما في الجسد الغربي مكان لفاصل وسور موضوعي لسيادة الأنا ... إنَّ المفاهيم الحالية حول الجسد ترتبط بصعود الفردية كبنية اجتماعية وبانبثاق فكر عقلاني ووضعي وعلماني حول الطبيعة، وبتراجع تدريجي في التقاليد الشعبية المحلية. انظر: دافيد لوبرتون، أنتروبولوجيا الجسد والحداثة، ط٢، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ١٩٩٧، ص٦. فبيير بورديو يرى أنَّ ذاكرة الجسد تمثل جزءًا من ذاكرة المجتمع، فتجسّد القيم والمبادئ الاجتماعية، يُعدّ أمراً مهماً في المجتمعات التي لا تؤدي فيها النصوص المكتوبة دوراً مركزياً في الحفاظ على التاريخ، وفي انتقال القيم الأخلاقية والأيديولوجيات، ولهذا يعتقد بورديو أنّ في المجتمعات ـ سواء الأمية أو المتحضرة ـ التي تفتقد وثائق موضوعية، يمكن الحفاظ على المعرفة المتوارثة فقط في صورتها الجسدية. ومن الواضح أنّ الممارسات الجسدية تُعدّ وسيطاً مهماً في نقل وتنشيط القيم الاجتماعية والمثل والتاريخ الثقافي. إنّ الجسد يُعدُّ سجلا حيًّا لذاكرة المجتمع، فهو يحمل كلَّ الممارسات والأنشطة التي أبدعها المجتمع عبر تاريخه، فالجسد هو تاريخ يمشي على الأرض يذكر الفاعلي المعاصرين بما أنجزه السابقون من أعمال، وبما ارتكبوه من أخطاء. إنَّه وسيلة اتصال بين الماضي والحاضر. ومن جهة أخرى مثلت دراسة الجسد عند بعض العلماء مثل بيير بورديو والممارسات المرتبطة به ما يمكن أن تكشف عن تفاصيل كثير عن المجتمع وتاريخه، وأنَّ الممارسات الجسدية تمثل وثائق "ثانوية" مدوّنًا عليها تفاصيل الحياة اليومية، فإنَّها تشكل موقعا جيداً ومخزوناً ثميناً للقيم المهمة والأحداث التاريخية التي مرّ بها المجتمع في ارتباطها بالسياق الاجتماعي ـ الثقافي. انظر: حسني إبراهيم عبد العظيم الجسد والطبقة ورأس المال الثقافي، قراءة في سوسيولوجيا بيير بورديو، مجلة إضافات، العدد١٥، ٢٠١١. فالجسد هو أحد النواقل لتقاليد الأفراد وسط مجتمعهم لترسيخها ونقل قيمها الاجتماعية عبر تاريخها الثقافي.

صورتها الجسدية. ومن الواضح أنّ الممارسات الجسدية تُعدُّ وسيطًا مهما في نقل وتنشيط القيم الاجتماعيّة والمثل والتاريخ الثقافي"[١].

وإنَّ الجسد هو الأداة الناقلة أو المرآة العاكسة لحقيقة الحياة التي يعيشها الأفراد ضمن واقعهم الاجتماعي والثقافي كما يراها الدكتور جعفر نجم في كتابه الأنثروبولوجية التاريخية "لأنَّ الجسد في حقيقة الأمر ما هو إلا مرآة عاكسة للحياة الاجتماعيّة والثقافات السائدة، لكونها هي المسؤولة عن تشكيل الجسد وتحديد مسؤولياته الاجتماعيّة الواجب الالتزام بها"[٢].

وهذا الانعكاس لتلك الحياة في جسد الفرد (النوع) إنَّما تحقق بسبب طبيعته الفيزيقية التي جعلت منه وعاءً مستقبلًا وحاملًا للتفاعلات الاجتماعيّة والثقافيّة وبيئته المؤثرة فيه، فهو "الكيان المادي/العضوي لهذا الكائن البشري الإنسان، والذي عبر بنيته العضوية الداخلية يستطيع تحويل رؤية العالم أو المحيط والتفاعل معه إلى مركبات أو منجزات، وعيوية بناءً على تلك الملكات العضوية الخاصة بجسده مما يؤهله لأن يكون كائنا اجتماعيا منجزا للثقافة ومستخدما لها في الوقت ذاته"[٣]. ولعلَّ تعريف مارسيل موس للتقنية الجسدية التي يرى بأنَّها لا تعدو أن تكون تقليدًا شفاهيًّا تعمل الثقافة الشفاهيّة على نقلها عبر الأجيال وهو بالنتيجة ممارسة يمتاز بها الإنسان دون غيره. فيقول "أُعرِّفُ التقنيةَ بأنّها فعل تقليدي فعال يجب أن يكون تقليديّا وفعّالا فلا وجود لتقنية يمكن نقلها بدون تقلي. وهذا بالأساس يميز الإنسان عن الحيوان: نقل تقنياته، ومن الأرجح نقلها شفاهيًّا"[٤].

وهذا الترجيح إنَّما نتاج ثقافة شفاهيّة، التي باتت ممارسة على طول الخط البشري منذ نشأته حتَّى عصر الكتابة واستخدام الإشارة والرموز وغيرها من عناصر التواصل التي أصبحت "لا تنفك عن فعله في

١. حسن إبراهيم عبد العظيم، "الجسد والطبقة ورأس المال الثقافي: قراءة في سوسيولوجيا بيير بورديو"، إضافات، العدد الخامس، ٢٠١١، ص٧٣-٧٤.
٢. جعفر نجم نصر، مصدر سابق، ص١٨٩.
٣. المصدر نفسه، ص١٩١.
٤. تراث الأنثروبولوجيا الفرنسية في تقدير الممارسة الفكرية لمارسل موس، تنسيق وتقديم يونس الوكيلي، ترجمة حسن احجيج، مؤمنون بلا حدود، المغرب، ٢٠١٦، ص١٧٢.

الحياة اليومية له، تجعل من الإنسان متكيفًا وباستمرار مع البيئة والظروف الاجتماعيّة المحيطة التي يراها موس أنَّ الإنسان الفرد لم يكن وحده وبواسطته تدبير وتنظيم أفكاره، "إنَّ هذا التكييف المستمر على هدف فيزيقي، آلي، كيميائي (مثلا في أثناء الشرب) تتم مواصلته في سلسلة من الأفعال المدبرة، وهي مدبرة لدى الفرد ليس بواسطته وحده، وإنَّما أيضا بواسطة التربية والمجتمع الذي ينتمي إليه؛ وذلك في المكانة التي يشغلها فيه"(١).

فالثقافة تصنعها حقيقة الأجساد من جهة، ومن أخرى تعمل الثقافة ولا سيَّما الشفاهيّة منها على صناعة الجسد المعنوي والمادي منه الذي يتمثل في الحركات والإشارات والرموز التي يتفاعل معه ذلك الجسد ويعكسها بدورها على المحيط، لينتهي بتقليد يتناقله الأفراد من جيل إلى آخر عبر الزمان والمكان المؤلفين لواقع المجتمع. وإنَّ الذاكرة الجمعيّة(*) التي تُعدُّ الخازن الأهمَّ للثقافة الشفاهيّة أو التقاليد الشفاهيّة

---

١. المصدر نفسه، ص١٧٣.

*. تُعدُّ الذاكرة (الذاكرة الجمعيَّة) شكلًا مهمًا من أشكال التناقل للتقاليد الشفاهية؛ إذ هي نتاجٌ لمختلف التفاعلات بين الفرد والآخر المتمثل بالفرد المقابل أو المؤسسة. إذًا الذاكرة الجمعية تبني هنا نفسها من طريق أشكال متنوعة من التفاعل الاجتماعي يبرز فيها فعل التذكر التواصلي بجلاء فيصير هؤلاء الذين لم يعايشوا أحداثًا عائلية معينة هم أيضًا من حاملي الذكريات عن تلك الأحداث، وهذا بفضل هذا التواتر الذاكراتي. وجادل جان فانسينا، رائد التاريخ الشفهي الحديث في أفريقيا، أنَّه على العكس من ذلك، فإنَّ التقاليد التي تحافظ عليها الأسر أو البلاطات كانت نتاج الذاكرة الجمعية، وتشير إلى أحداث شهدت فيما مضى. انظر: آدم كروبر، الثقافة التفسير الأنثروبولوجي، مصدر سابق، ص١٩١. يقدم هالبواكس مثالًا أكثر وضوحًا عن الذاكرة الجمعية وهو الذاكرة الدينية التي تمتدُّ إلى المئات أو الآلاف من السنين، وتكمن وظيفتها في التأسيس والحفاظ على الهُويَّة الدينية لجماعة دينية معينة من طريق الممارسة التذكرية المنتظمة لمجموعة من العادات والتقاليد والطقوس الدينية. وتمتاز الذاكرة الدينية إلى جانب هذا بأماكنها الذاكراتية (المباني العمرانية والأماكن التعبدية والقبور والأضرحة والمراقد والنصوص الدينية وغيرها)، التي تساهم بدورها في تأسيس الهوية الدينية لتلك الجماعة وتعزيزها من جهة، وتعين على ممارسة الفعل التذكري–الديني من جهة أخرى. انظر: زهير سوكاح، نظريات الذاكرة الجمعية، ترجمان، مجلة دراسات الترجمة (Dragoman Journal of Translation Studies) دراغومان ، المجلد٣، رقم ٥، يونيو ٢٠١٥، ص١٣٠. ويذكر جويل كاندو في كتابه الذاكر والهوية عن نقل الذاكرة للمعارف بين الأجيال وما الذي يترتب عليه من التناقل بين الأجيال في تساؤلات صاغها تارة لويس جان كالفيه كما يذكرها كاندو وبعضها يضيفها هو فيقول: "فالنقل موجود بالتالي في كلّ مقاربة أنتروبولوجية للذاكرة. وما الفائدة من الذاكرة لولاه؟ ويلخص لويس ـ جان كالفيه رهانات النقل الاجتماعي بأربعة أسئلة: ماذا نحفظ؟ وكيف نحفظ؟

المتمثلة في الحكايات، والألغاز، والأمثال، والأغاني، وسلالة النسب، وغيرها من التقاليد الشفاهية، المتنقلة بين الأجيال وعبرها.

فالذاكرة هنا هي الممول الأول لكلِّ تلك الثقافة الشفاهيّة التي حُفظت في ثناياها، ليتمَّ استدعاؤها في الظروف البيئية والاجتماعيّة والثقافية، فالذاكرة تصنعنا ونحن نصنع الذاكرة، أو الذاكرة تصوغنا ونحن نصوغ الذاكرة بدورنا(١). ولعلَّ من أبرز تلك الذاكرات.. ذاكرة النسب التي ما انفكت تمارس نشاطا فاعلا في المجتمعات التقليدية منها وغير التقليدية، وإن كانت غير عميقة في جماعة أو طبقة ما، لكنَّها لم تفقد فاعليتها ولو على المستوى الفردي للأشخاص الذين ينتمون إلى تلك الجماعة أو الطبقة. فالتذكر المشترك وتكرار بعض الطقسيات (واجبات، أعياد أسرية)، والاحتفاظ الجماعي بالمعارف، بالمعالم، بالأجندات الأسرية والشعارات (الصور الفوتوغرافية، الأماكن، الأشياء، أوراق الأسرة، الروائح، الأغاني، وصفات الطبخ، أسماء الأسرة وأسماء الأعلام)، كذلك مسؤولية النقل والمحتوى لضروب التراث المادية وغير المادية كلُّها أبعاد أساسيَّة للشعور بالانتماء وللروابط الأسرية التي تجعل أعضاء القرابة يعدُّون أنفسهم

ولمن نحفظ؟ وكيف ننقل؟ ويمكننا أن نضيف سؤالا خامسا: لماذا ننقل؟ وإذا كان الحفظ في الذاكرة يُستخدم للنقل، فهل الأولوية للمحتوى المنقول أو للرابطة الاجتماعية التي يسجها النقل؟ أليست التربية والمتاحف والفن، في نهاية المطاف ضروبا من مسرحة النقل تنشد أن تُدخل في الذاكرة ذلك الاعتقاد بالهيئة الاجتماعية في تأبيدها الخاص، والإيمان بجذور مشتركة ومصير مشترك، أي الوعي بالهوية، أكثر مما تنشد أن تنقل ضربا من الذاكرة؟ ومن المؤكد، أيًّا كان الجواب عن هذا السؤال، أنَّ أيَّ شيء لن يكون ممكنًا دون توسُّع الذاكرة الإنسانية. انظر: جويل كاندو، الذاكرة والهوية، منشورات الهيئة العامة السورية للكتاب، وزارة الثقافة، دمشق، ٢٠٠٩، ص١٣٥. فالذاكرة الفردية هي نتاج البيئة الاجتماعية، فهي التي تحدد معالمها الرئيسة؛ وذلك لصلة جملة الحوادث أو تلك الذكريات بالجماعة التي أسهمت في إيجادها، ومن ثَمَّ حددت مكانها وزمانها، فذاكرتنا الفردية هي موصولة ومرتبطة بالذاكرات الفردية الأخرى من جهة، ومشكَّلة ضمن محددات اجتماعية واضحة الملامح ضمن إطار الجماعة من جهة أخرى، فمن الواضح إذًا ذكرياتنا الخاصَّة إنَّما هي ذكريات مصاغة بشكل جمعي ... الإجماع موجود على الاعتراف أنَّ الذاكرة إعادة بناء للماضي ينتقل من القوة إلى الفعل باستمرار. انظر: جعفر نجم، الأنثروبولوجيا التاريخية، مصدر سابق، ص٩٣.

١ ـ جويل كاندو، مصدر سابق، ص١٠.

أسرة واحدة. فالانتساب إلى مجموعة من الأقارب ضربٌ من الولاء إلى إرثٍ، أي إلى ضرب ذي غائية تكمن في إعادة إنتاج الجماعة الأسرية[1].

فتلك الثقافة الشفاهيّة ذاكرة شفاهية تعمد إلى صناعة تقليد يراد له البقاء والاستمرار وسط أفراد الجماعة أو الطبقة أو حتى الأسرة، بل مجتمع بأكمله، حينما تتحول قصص الآباء والأجداد، والأبطال، والعلماء، والشهداء، والأدباء وغيرهم إلى ذاكرة تتناقلها الأجيال جيل بعد جيل. فما تلك المرويات الشعبية التي وظفتها الجماعة إلَّا كوسائط تقليدية لنقل الثقافة، وبالنتيجة تقوم أشكال التعبير الشعبي الشفاهي بدور أساسي في نقل خبرات الأجيال السابقة إلى الأجيال المعاصرة والمقبلة، في صورة واضحة بطريقة مباشرة أو غير مباشرة؛ إذ يتناقلها الشعب تلقائيًّا، ويتوارثها الأحفاد عن الأجداد، وتنتقل من جيل إلى جيل، وكلٌّ جيل يصوغ ما توارثه صياغة جديدة مع شكل الحياة الجديدة التي يعيشها، ويضيف من إبداعاته الجديدة، أو يحذف مِمَّا توارثه أشياء لا تتفق مع نموِّ الحياة، وتغيرها المستمر من أجل تحقيق بناء اجتماعي أكثر اتساقًا، ويكون مناسبًا له ولتطلعاته الحالية والمستقبلية[2]. فتمرير العادات والتقاليد والقيم الاجتماعيّة التي يصبوا إليها الأجداد والآباء وزرعها في الأجيال، انتهت بثقافة قد رسمت لهم من قبل على شفاه من سبقهم؛ إذ هي تقليد لم يرضوا تجاوزها وإهمالها، أو حتى إغفالها أو تجاهلها.

كما أنّ الثقافة الشفاهيّة في الدراسات الأنثروبولوجية وكيفية صناعتها للتقليد في الأعداد التي كانت بارزة في الاصطلاحات المبيّنة لها، والتي تستعملها المجتمعات البدائية في تناقلها الشفاهي للتعبير عن الأعداد التي ليس لها أسماؤها الخاصة بها، بل يعبّر عنها بالعبارات التي تمثلها في ثقافتهم الشفاهية.. كانت فيما انتبه إليها العالم لفي برول في دراسته التي بيّن فيها أنّ ثقافة العدّ في تلك المجتمعات أولدت تقليداً شفاهياً للعدّ في "كثير من المجتمعات الدّنيا **Sociétés inférieures** كما كان يسمّيها لا تمتلك أسماء خاصّة بالأعداد التي تتجاوز الأربعة؛ إذ تستخدم بدلها عبارات توصيفيّة من نوع (كثير) و(عديد) و(حشد) (**foule**). أمّا عن عمليّة العدّ في حدّ ذاتها، فتكون على النحو التالي :بالنسبة إلى الثلاثة يقال:

---

١. المصدر نفسه، ص١٨٢.

٢. كمال الدين حسين محمد حسين، دراسات في الأدب الشعبي، القاهرة،٢٠٠١، ص٨.

اثنان، واحد. وبالنسبة إلى الأربعة يقال: اثنان، اثنان، أمّا الخمسة فيعبّر عنها بالقول: اثنان، اثنان، واحد. وعلى الرغم من ذلك، فإنّ القدرة على العدّ تُعدّ مشتركًا كونيًّا مرتبطًا باللّغة، وهو ما برهنت عليه الدّراسات المرتبطة بالإثنولوجيا الرياضية التي تعنى بدراسة الأنشطة الرياضية على النّحو الذي تمارس فيه داخل الشعوب المسمّاة دون كتابة"(١).

أثبتت كثير من الدراسات الميدانية للمجتمعات ذات الثقافة الشفاهيّة أنّها ليس لها أي وحدات زمنية على المفاهيم الحسابية الطبيعية. فاليوم يقسم تبعاً لأوضاع الشمس أو صياح الديك أو غروب الشمس أو نزول جامعي نبيذ النخل من على النخل أو وقت الدردشة... كما أنّ لهم تعبيرات معينة لتحديد اليوم والليل والصباح والمساء، والأسبوع أربعة أيام، تنسب أسماؤها إلى أماكن محلية تعقد فيها الأسواق، في كلّ يوم من هذه الأيام أمّا الشهر، فهو قمري، ويقسم تبعاً لأوجه القمر إلى خمسة أجزاء، وليس هناك أية علاقة بين الأسبوع والشهر، وبين الشهر والفصول. وهذا النوع من التقويم الإيكولوجي، نمط مثالي لدى معظم القبائل في أفريقيا الوسطى، كما وجدت هذه الأساليب مستخدمة بين القبائل في معظم أنحاء العالم، بالإضافة إلى افتقاد أي تناسق بين الأنظمة المتنوعة المنفصلة لحساب الوقت(٢).

وفي تتبع الدراسات الأنثروبولوجية لثقافات المجتمعات ـ التقليدية منها أو المتحضرة ـ المتنوعة لا سيما الوظيفة التي تحملها تلك الثقافات اللغوية والرمزية وغيرها، أو بعبارة أخرى أنّ كلّ ما يتعلق باللغة المنطوقة والرموز والإشارات كلها تعمل على تحقيق وظيفة محددة ـ بغض النظر عن طبيعة هذه الوظيفة ـ بعد الثبات من هدف الثقافة المتناقلة بين الأجيال، فكلها تؤسس لصياغة قواعد وقوانين لأفراد ذلك المجتمع حتى تصبح تقليداً يسيرون به وعليه. لاسيما وأنّ اللغة هي أبرز أشكال الثقافة وأهمها في نقل التقاليد والعادات والمعتقدات والمعارف بشتى أنواعها، لتنتهي بتلقين من قِبل الأجيال السابقة للأجيال المعاصرة، كما أنّ مفهوم الثقافة بعنوانه العام يمثّل تلك العمليّة التناقليّة، لكلّ ما يدخل تحت هذا المفهوم، حيث إنّه نسق من الأفكار والقيم والمعتقدات والمعارف والمعايير والعادات وطريقة استخدام التكنولوجيات

---

١. عماد بن صولة، "المتخيل الشعبي للأعداد"، مجلة الموروث، العدد الأول، ٢٠١٦، ص١١٧.
٢. يان فانسينا، مصدر سابق، ص٢٢٩.

لدى كلّ فرد وفي كلّ مجتمع، المجتمع هو جماعة اجتماعيّة و...، ويبدو التعبير عن ثقافتنا باستمرار في ملبسنا ومأكلنا وفي العمل واللغة وأنشطة أخرى كما نتعلم الثقافة عن الأسلاف والمعاصرين وبالتالي نلقنها للأجيال المقبلة(١). فاللغة من بين كل تلك الأشكال الأساسيّة للثقافة العامّة أو الثقافة الفرعيّة التي يستعملها الأفراد في نقل موروث ثقافتهم لاسيما الشفاهيّ منه.

إنّ التراث الثقافيّ الشفاهيّ والذي يمكن تصنيفه أنواع مختلفة، بما في ذلك الأساطير والخرافات والحكايات الشعبية وما يعرف "الذاكرة" التي هي سرد لتجربة شخصية أو مواجهه للطبيعة الخارقة، مثل قصة الأشباح أو أي تعبير آخر منشأه الروح الإنسانية. والأمثلة كثيرة كما يذكر أحمد أبو زيد والتي يمكن الاستشهاد بها حيث تمتلئ بها كتب الأنثروبولوجيا وبخاصة كتب الأنثروبولوجيين الأوائل، فقبائل الكوكي مثلاً التي تعيش في جنوب آسيا يعتبرون الأشياء الجامدة كائنات حية عاقلة إلى درجة أنّهم يطبقون عليها قانون الثأر. فإذا افترس نمر مثلاً أحد رجالهم فإنّهم لن يهدأ لهم بال حتى يأخذوا بثأره ويقتلوا نمراً في مقابله ويأكلوا لحمه. وإذا سقطت شجرة على رجل فقتلته فإنّهم يقطعون تلك الشجرة إلى أجزاء صغيرة ويبعثرونها في جميع الأنحاء. والرجل عند سكان البرازيل الأصليين ينهال بالضرب والعض على الحجر الذي تعثر به، أو السهم الذي جرح يده وهكذا. وهذا معناه أنّ الرجل البدائي يعزوا إلى الظواهر الكونية المختلفة نفس القدرات والنوازع والانفعالات الموجودة عند الإنسان، بل أنّه يتصور العلاقة بين هذه الكائنات على نمط العلاقات القائمة بين البشر أنفسهم. فالكواكب والأجرام السماوية تتزاوج وتجب أطفالا، بل أنّه يحاول أن يحدد جنسها ويرسم العلاقات القائمة بينها على ها الأساس كما يبدو بوجه خاص في نظرته إلى العلاقة بين الأرض والسماء أو بين الشمس والقمر(٢).

فما الأساطير إلا جزء من تلك التقاليد الشفاهيّة المتعلقة بأماكن معينة، وغالبا ما تتضمن أبطال الثقافة، والسحرة، والأشباح، أو بعض الظواهر الأخرى ذات الصلة بذلك المكان. يمكن أن تنطوي على الماضي القريب أو البعيد، ولكن الأهم فيها هو ربط الناس والأرض معا. مثلا أسطورة "سليبي هولو" هي

---

١. حسن عبد الحميد الكيال، الثقافة والثقافات الفرعية، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٩٧، ص٨٧-٨٨.

٢ ـ أحمد أبو زيد، "نظرة البدائيين إلى الكون: دراسة في الأنثروبولوجيا المقارنة"، مجلة عالم الفكر، مصدر سابق، ص٥٤.

بالضبط ذلك: سرد للأحداث التي وقعت في مكان معين .الخرافات هي تلك التجسيدات التي تصور الأزمنة الأولية للأشياء، بما في ذلك قصص الخلق .الخرافات الأخرى تمثل كيفيه تنظيم العالم والمجتمع، على سبيل المثال كيف تم خلق الرجال والنساء ولماذا يختلفون عن بعضهم البعض. بسبب قدره الخرافات على توجيه الفكر بكيفيه يجب أن تكون الأمور ، فان الخرافات يمكن ان تكون قوية جداً في تكوين التقاليد في المجتمع.

وعلى النقيض من أنواع أخرى من التقاليد الشفهية، فان الحكايات الشعبية الفلكلورية معلوم أنّها أشياء لم تحدث بالفعل، ولكنها قصص مفيدة لتقديم دروس معنوية أو اجتماعية أو للتسلية .قصص مثل "كان بالإمكان" التي تتضمن شخصيات خيالية مثل هانسيل و جريتيل هي قصص شعبية. في إطار التقاليد الشفهية ، يكون البطل الثقافي إنسانًا عاديا أو انسانًا خارقًا للعادة، ويظهر بشكل بارز في تقاليد ذلك المجتمع بحيث تكون حياته وأفعاله ومغامراته مهمة لتشكيل كيف يجب ان تكون الأشياء بالنسبة للعديد من المجتمعات الأمريكية الأصلية، كان البطل الثقافي في الغالب مصدرًا للأشياء الجيدة في الحياة مثل (جلب الزراعة، علم الصيد، إلخ)[١]. حتى أصبح أولئك الأطبال والخارقين للعادة وغيرهم من الشخصيات الخيالية جزءاً من تراثهم الأدبي.

فالأدب الشفاهي المتمثل بالرواية والقصة أو بالأمثال والحكم الشعبية وغيرها من الموروثات الثقافيّة الشفاهيّة له تأثيره المباشر في أفراد المجتمع، وأنّ الإنسان وليد بيئته والمكونّة له، فينساب وراءه طوعاً أو كرهاً، نتيجة لإحكام الأطر المعرفية المختلفة المبتدئة بالقمع، والمنتهية بالتأطير القسري للعقل الإنساني سواء أشاء أم لم يشأ. وكما يقول إبراهيم شعلانً في الأمثال الشعبية بأنّها تمثل حياة فئات عامة الناس مع الاختلاف الواضح في سلوكم وتعاملاتهم الأخلاقية والعادات، فإنّ "البحث في الأمثال إنّما هو بحث في حياة فئات العامّة من الناس على اختلاف نشاطهم وسلوكهم في تعاملهم وأخلاقهم وعاداتهم، وكيف تولدت هذه العلاقة ومداها، ودورها في تكوين أخلاقيات الناس، ومن خلال الجزئيات الصغيرة تعرضها

---

1 . Oral tradition. Types of Oral TraditionsL. http://www.mpm.edu/content/wirp/ICW-14.html

الأمثال، نجدها تناقش هذه الموضوعات وتفسرها وتعطي صورة حيّة لطبيعتها"[1]. وما الأمثال إلاّ جزءاً من أجزاء الثقافة العامّة لأي مجتمع، وهي في النتيجة ـ أي الأمثال ـ تارة تكون هي الثقافة وأخرى هي الصانعة للتقليد الشعبي الذي يمارسه الناس في حياتهم اليومية؛ إذ تمثّل أبعاداً نفسية وأخلاقية ودينية واجتماعية، بل وحتى السياسية والاقتصاديّة منها عن طريق التناقل الشفاهي.

ومن الأدب الشفاهي كذلك الأسطورة[*] التي شغلت بال الكثير من علماء الأنثروبولوجيا وعلم الاجتماع والنفس والتربية وغيرها إلاّ أحد تلك الثقافة الشفاهيّة التي يتناقلها أفراد المجتمع عن طريق اللغة ـ حتى وإن كُتبت فيما بعد إلاّ أنّها لم تفقد شفاهيّتها ـ، التي جعلت الكثير منهم يقوم بدراسات حول الأساطير التي تناقلتها المجتمع، سواء أكانت مجتمع ذات تقاليد شفاهية أو مجتمعات كتابية. لينتهي بهم المطاف إلى فهم تلك المجتمعات من خلال أساطيرها والممارسات الطقوسية لكلّ أسطورة من أساطير المجتمع الممارس لها؛ لتمرير كلّ القيم والعادات والتقاليد والعقائد وغيرها. "كما أنّ الواقعي والأسطوري في الثقافة الشعبية، وهما مفاعلان أساسيان يتم التعامل معهما غالباً دون محاولة تفكيك اشتغالهما ضمن ميكانيزمات معقدة، تهدف من خلالهما ببنية الحكي الشعبي تورية وتمرير كثير من القيم التي تبنيها؛ باعتبار الإبداع الشعبي لا يتصف فقط بالإبداعية كما يعتقد كثير من الباحثين بقدر ما يتصف بالكشف عن عوالم أنثروبولوجية ثقافية؛ إلى بناء القيم والتنشئة الاجتماعية... من هنا اهتمام المستعمر بدراسة الموروث الشعبي دون الكتابات الرسمية والعالمة، لأنّها مخزون الذاكرة التي تتمرأى من خلالها القيم

---

١ ـ إبراهيم أحمد شعلان، الشعب المصري في أمثاله العاميّة، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة، ٢٠٠٤، ص١٣.

***. إنّ الأسطورة التي يقصدها الباحث هنا، هي ما يراها علماء الأنثروبولوجيا والاجتماع وتاريخ الأديان، التي طالما اعتبرت مصدر توجيه للمجتمعات التي تنظر بقدسية لأساطيرها، أو كما يقول مرسيا إلياد "القيمة الدلالية الجديدة التي منحتها كلمة الأسطورة Mythe تجعل استعمالها في اللغة الدارجة أمراً يبعث على شيء من الالتباس، لأنّ هذه الكلمة تستعمل اليوم بمعنى "التخيل، Fiction" أو "الوهم، illusion"، كما تستعمل بالمعنى المتعارف عليه خصوصاً عند علماء الأثنولوجيا والاجتماع وتاريخ الأديان، أي بمعنى "المأثور المقدس، الوحي الأولي، النموذج المثالي... فالذي يهمّنا ههنا ليس تلك المرحلة العقلية، أو اللحظة التاريخية، التي أصبحت فيها الأسطورة ضرباً من "الخيال" بل الذي يهمنا في المكان الأول هو المجتمعات التي تكون أو كانت حتى عهد قريب ـ الأسطورة فيها "حيّة" بمعنى أنّا تتيح نماذج للسلوك البشري، وتضفي على الوجود قيمة ومعنى." انظر مرسيا إلياد، مظاهر الأسطورة، ط١، دار كنعان للدراسات والنشر، دمشق، ١٩٩١، ص٦.**

وطرق التفكير، ولأنّها الكفيلة أساساً أن تكون المدخل الموضوعي لفهم الشعوب المدروسة"[١]. وكما يرى مرسيا إلياد في كتابه الأساطير والأحلام والأسرار بأنّ "الأسطورة واقعية ومقدسة، لهذا غدت نموذجاً، وبالتالي قبلت الإعادة والتكرار، وباتت القدوة، وراحت أيضاً تقدم التبرير لكلّ ما يأتي الإنسان من فعل. بتعبير آخر، تدل الأسطورة على تاريخ حقيقي جرت أحداثه في بداية الزمان، وتفيد كنموذج لسلوك البشر "[٢].

فالسلوك البشري إنّما هو نتاج مجموعة عوامل محددة تكون مرسومة اجتماعياً من خلال التفاعل الذي تنتجه تلك العوامل لاسيما طقوس الأساطير. كما يذكر إلياد في كتابه مظاهر الأسطورة، بأنّها كانت تمثل جميع أوجه النشاط البشري المحمّل بالمعنى "حتى أوجه السلوك ومختلف الفعاليات الدنيوية التي يقوم بها الإنسان نجد نماذج لها في بوادر الكائنات العليا. عند الـ"ناواهو" يلتزم النساء الجلوس وسيقانهن تحتهن في وضع منحرف أو جانبي. أمّا الرجال فليتزمون الجلوس في وضع تكون فيه سيقانهم متصالبة أمامهم، لأنّه يقال أنّ المرأة المتغيرة الطباع وقاتل الهولات قد اتخذا هذا الوضع عند الجلوس. وتتناقل إحدى قبائل أوستراليا، وهم الكراجيري، مأثوراً ميطيقياً مفاده أنّ كائنين علويّين قد وضعا في زمن الحلم الأساس لجميع عادتهم وجميع أوجه السلوك مثلاً، طريقة طهي الحبوب، أو صيد حيوان بالعصا، الوضع الخاص الذي يجب اتخاذه عند التبوّل"[٣].

فالثقافة الأسطورية لدى تلك المجتمعات أسست لصناعة تقاليدها ضمن ممارسات طقوسية تقوم بوظائف مختلفة كالغذاء والزواج والعمل والتعليم والفن وغيرها من التقاليد الشفاهيّة ضمن فهم الجماعات البشرية للأساطير في تلك المجتمعات. وأنّ الحكمة الهندية التي يوردها إلياد في كتابه أسطورة العود الأبدي توجز الكثير من الطقوس في كثير من البلدان عن طريق التقاليد الشفاهية، وبعفل التكرار الذي تؤكده الأسطورة ليكتسب فاعليّة بالمقدار الذي يكرر فيه ذلك الطقس، "كما فعل الآلهة، كذلك يفعل الناس"

١ ـ محمد جودات، الواقعي والأسطوري في الثقافة الشعبية، مجلة الثقافة الشعبية، العدد ٣١، السنة الثامنة، ٢٠١٥، ص٣٨.

٢ ـ مرسيا إلياد، الأساطير والأحلام والأسرار، ترجمة حسيب كاسوحة، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، ٢٠٠٤، ص٢٢.

٣ ـ مرسيا إلياد، مظاهر الأسطورة، مصدر سابق، ص١١.

توجز لنا هذه الحكمة الهندية مجمل النظرية المستترة في طقوس جميع البلدان.. وأننا لنجد هذه النظرية عند الأقوام التي نسميها "بدائية" كما نجدها في الثقافات المتطورة. الأهالي الأصليون في جنوب شرق استراليا، مثلاً يمارسون طقس الختان بسكين حجري؛ لأنّ أسلافهم الميطيقيين هكذا علّموهم؛ زنوج الأمازلولو يفعلون نفس الشيء لأنّ "الأنكوُلُنكولُو" (البطل الممدّن) استنّ ذلك في العصر الذهبي "على الرجال أن يختتنوا لئلاً يشبهوا الصبيان". إنّ احتفال "هاكو" لدى هنود "البوني" قد أوحى به إلى الكهنة الإله الأعظم "تيراوا" في بدء الزمان، وعند الـ "سكالاو" في مدغسكر، جميع العادات والاحتفالات العائلية والاجتماعيّة القومية والدينيّة يجب أن تجرى طبقاً لـ "ليلين ـ درازا"، أي للعادات الراسخة والقوانين الشفهية الموروثة عن السلف... ليست الطقوس وحدها هي التي لها مثال ميطيقي وحسب، وإنّما كلّ فعل بشري فإنّما يكتسب فاعليته بمقدار ما يكرر فعلاً قام به في مبدأ الزمان، إله أو بطل أو سلف"[1]. فالفعل التكراري في الثقافة إنّما يكرس لغرض تمرير العادات والمعتقدات وحتى القوانين لتتحول إلى تقاليد تمارس لتستمر فتكتسب الفاعلية التي أرادتها.

وفي النتيجة أنّ الاهتمام بالثقافة غير المادية لم يعد يقتصر على الروائع الفنية، على اختلافها، بل طال أيضاً فنّانيها ومبدعيها. فإذا كان الباحثون والمؤسسات المتخصصة يسعون للحفاظ على المأثورات الشعبية المهددة بالانقراض فإنّ التوجه الحديث يسعى إلى دعم التقاليد الحية المهدّدة من خلال تحسين الظروف الملائمة للإنتاج الثقافي. وهذا يعني الحفاظ على التقاليد من خلال دعم الممارسون لها وقد أدى هذا إلى تحوّل الاهتمام من الأعمال الفنية.. إلى الأشخاص، وإلى معارفهم ومهاراتهم. فالتراث غير المادي بهذا المعنى هو في الأخير ثقافة، وعليه أن يبقى في حركيته الدائمة، وإلاّ أصابه الجمود فالموت، إذاً هو دعم النظام بأكمله باعتباره كياناً حياً، وليس فقط جمع النتاج الفني غير المادي[2].

---

١. مرسيا إلياد، أسطورة العود الأبدي، ترجمة نهاد خياط، دار طلاس للدراسات والترجمة والنشر، ط١، دمشق، ١٩٨٧، ص٤٦-٤٧.

٢. عاطف عطية، الثقافة الشعبية بين المادي واللامادي، مجلة الثقافة الشعبية للدراسات والبحوث، العدد ٣١، السنة الثامنة، ٢٠١٥، ص٢٤.

ففي اتفاقية صون التراث الثقافي غير المادي لعام ٢٠٠٣، يتضمن التراث الثقافي غير المادي التقاليد أو أشكال التعبير الحية الموروثة عن أسلافنا والمنقولة إلى أحفادنا، مثل التقاليد الشفهية، وفنون الأداء، والممارسات الاجتماعية، والطقوس، والاحتفالات، والمعارف والممارسات المتعلقة بالطبيعة والكون، أو المعارف والمهارات المتصلة بإنتاج الفنون الحرفية التقليدية. وتتمثل أغراض هذه الاتفاقية في صون التراث الثقافي غير المادي وكفالة احترامه، والتوعية على الصعد المحلية والوطنية والدولية بأهمية التراث الثقافي غير المادي، وتوفير ما يلزم للتعاون والمساعدة الدوليين.

كما يشمل مجال التقاليد الشفهية وأشكال التعبير الشفهي مجموع متنوعة هائلة من الأشكال المحكية، منها الأمثال والحكم والفوازير والحكايات وأغاني الأطفال وقصص البطولات والأساطير والأغاني والقصائد الملحمية والتعويذات والصلوات والأناشيد والأغاني المسرحية أو الأداء المسرحي... وتستخدم التقاليد الشفهيّة وأشكال التعبير الشفهي لنقل المعرفة والقيم الثقافيّة والاجتماعيّة والذاكرة الجماعية. وبعض أنواع التعبير الشفهي شائعة يمكن أن تستخدمها مجتمعات بأكملها، في حين أن أنواعاً أخرى تقتصر على مجموعات اجتماعية خاصة أو على الرجال دون النساء أو على النساء دون الرجال، أو حتى على المسنين. وفي كثير من المجتمعات، يعتبر أداء التقاليد الشفهية مهنة عالية التخصص، وينظر المجتمع المحلي للمؤدين المحترفين بكثير من الاحترام باعتبارهم حُماة الذاكرة الجماعية(*).

وأنّ الثقافة الشفاهيّة عن طريقها تنتقل كلّ عناصرها عبر الآحاد من الأفراد والجماعات مشافهة وتواتراً، دون أن تكون هذه المشافهة عملاً منظماً يقوم به الأفراد أو المؤسسات، فهي لا تقتصر على نقل عنصر محدد أو نمط أو نسق ما من الأجيال الغابرة، بل يمكن لكلّ جيل أن يضيف إلى ثقافته الشعبية من الخبرات والمعارف ما لتعمل على تشكيل سلوك الأفراد والجماعات، وتضعه في قوالب ونماذج تسهل الاتصال والتفاعل، الذي ينعكس على أفكارهم ومعلوماتهم ومهاراتهم وخبراتهم ودوافعهم وقيمهم واتجاهاتهم لأنّها تحملهم على تكييف سلوكهم وفقاً لمقتضياتها.

***- تقترح اتفاقية اليونسكو لعام ٢٠٠٣ بشأن التراث الثقافي غير المادي خمسة مجالات عريضة يتبدى فيها التراث الثقافي غير المادي. أنظر، (منظمة الأمم المتحدة للتربية والعلم والثقافة، التراث الثقافي غير المادي، ص٤). أنظر، (مجلد المجلات، اتفاقية اليونسكو ٢٠٠٣، ص١١٥).**

المبحث الثاني:

المواريث الثقافيّة كموجهات للسلوك

تشكل الموروثات الثقافيّة العناصر الأساسية للحياة اليومية للمجتمعات ولا سيما المجتمعات التقليدية، التي يُعدّ فيها الموروث الثقافي أحد المحاور التي ارتكزت أبحاث الكثير من علماء الأنثروبولوجيا وعلماء الاجتماع في دراستها على الحياة اليومية القائمة على قواعد السلوك والعادات المجتمعية والأمثال والتقاليد ومنظومة القيم الاجتماعيّة وغيرها، إذ هي ثروة ثقافيّة منقولة تناقلاً شفاهياً من جيل إلى جيل آخر عبر زمن ليس بالقصير، حيث التفاعل الذي يُكتسب الإنسان الثقافة منذ ولادته؛ إذ مرت بأطوار مختلفة إلى أن وصلت الإنسان بالتنشئة الاجتماعيّة، والانتشار، والتثاقف، والاستعارة، أو التماثل والاستيعاب، أو عن طريق التعلم. وعليه تكون "الثقافة هي التي توفر الجانب الفكري في العملية الاجتماعيّة. لكن الفرضيات الثقافيّة الرمزية تضطلع بما يفوق مجرد الإفصاح عما عليه العالم، فهي تقدم أيضاً قواعد إرشادية للعمل في العالم، فتوفر الفرضيات الثقافيّة كلاً من النماذج لما تؤكد أنّه واقع، وأنماط السلوك"[1]. وأنّ ما يؤكده مالينوفسكي نفسه في كتابه (نظريّة علميّة في الثقافة)، بأنّ السلوك البشري أو

١. آدم كروبر، مصدر سابق، ص١١٤.

الإنساني إنّما يرتبط ارتباطًا وثيقًا بالثقافة التي تفرض معاييراً خاصة ذات علاقة بتلك الحاجات، وبالنتيجة أنّ السلوك البشري يخضع إلى تلك المعايير، ويتحقق ذلك "بإشباع الحاجات الجديد التي لا تتم إلاّ بإنشاء بيئة جديدة، بيئة ثانوية أو بيئية اصطناعية، وهذه البيئة هي الثقافة لا غير، وهذا من شأنه أن يخلق ما يمكن وصفه بأنّه مستوى جديد للمعيشة يتوقف على المستوى الثقافي للجماعة وعلى البيئة المحيطة، وهو بالتالي يعني أنّ حاجات جديدة تظهر، وأن معايير خاصة تفرض على السلوك الإنساني"(١). باعتبار الإنسان الكائن الوحيد الناقل للثقافة، وأنّ الثقافة غير قادرة بالانتقال بمعزل عن الأفراد كما يرى إدورد سابير عندما رأى أن "محاولات إعادة تركيب انتشار السمات الثقافيّة من إفقار للواقع. ما هو موجود، بالنسبة إليه ليس عناصر ثقافيّة تنتقل، كما هي، من ثقافة إلى أخرى، في استقلال عن الأفراد بل تصرفات أفراد ملموسة خاصة بكل ثقافة"(٢) فالثقافة تتمثل في الأفراد كما الأفراد يتمثلون ثقافتهم الاجتماعيّة والبيئية. وهنا نجد عبد الغني عماد خلص إلى "أنّ كل حدث ثقافي وكل إنتاج إنساني مدين للمحيط الذي نشأ فيه والثقافة التي انبعث منها"(٣).

فهي ذلك المعرّف الموجه لسلوك الأفراد في حياتهم اليومية كما يرها كلفورد غيرتز؛ كما يبيّن ذلك كروبر في كتابه الثقافة، التفسير الأنثربولوجي؛ إذ "هي نظام تراتبي من المعاني والرموز... يعرف الأفراد من خلالها عالمهم، ويعبرون عن مشاعرهم ويصدرون أحكامهم، وهي نمط متوارث تاريخياً للمعاني

1 .Bronislaw Malinowski. A Scientific Theory of Culture and Other Essays, With a Preface by Huntington Cairns, by arrangement with The University of North Carolina Press, 1961 (2)p. 2.

٢. دنيس كوش، مصدر سابق، ص٦١.

٣. عبد الغني عماد، سوسيولوجيا الثقافة، المفاهيم والإشكاليات من الحداثة إلى العولمة، مصدر سابق، ص١١٠.

المجسدة في الأشكال الرمزية من خلال الوسائل التي يتواصل بها الأفراد، ويخلّدون، ويطورون معرفتهم للحياة ومواقفهم حيالها، وهي مجموعة من الأدوات الرمزية للسيطرة على السلوك"[1].

إنّ دراسات روث بندكت للثقافة جعلتها تحكم على أنّ الأنماط والمعايير الموروثة تقليدياً هي من ترسم تاريخ الفرد، حيث تقول في كتابها (أنماط الثقافة الصادر عام ١٩٣٥): "إنّ تاريخ الفرد، أولاً وقبل أي شيء، لهو تكيف مع الأنماط والمعايير المتوارثة تقليدياً في مجتمعه، ومنذ لحظة ميلاده تشكل الأعراف، التي يُولد في ظلها، خبرته وسلوكه، وبحلول الوقت الذي يستطيع فيه التكلم، فإنّ يكون قد غدا المخلوق الصغير للثقافة، وبحلول الوقت الذي يصير فيه كبيراً وقادراً على المشاركة في أنشطتها، فإنّ عاداتها تصبح عادته، ومعتقداتها معتقداته، ومستحيلاتها مستحيلاته"[2]. فالثقافة في نظر بندكت تحقق الانسجام في الجمع بين السمات الثقافة والتي تعمل في النهاية على "مدّ الأفراد في معنى ما بـ "ترسيمة" لا واعية لكل أنشطة الحياة"[3]. ثم أنّ شخصية الفرد ومكوناتها بشقيها البيولوجي والنفسي لا ترسمها وتبنيها وضعيته البيولوجية والسيكولوجية لوحدها بل "وإن ما تتضمنه البيئة من أشكال ثقافيّة مادية ولا مادية، تؤثر بشكل واضح في تحديد نمط الشخصية"[4]. وهذا ما أكدته الأنثروبولوجيا الأمريكية على يد فرانس بواس الذي أدرك أنّ شخصية الفرد لم تكن بسبب العوامل الوراثية الفسيولوجية وتأثيرها على المعاير الشخصية. في ردة فعل منه على مَنْ ادعى ذلك، "وإنّما يرجع تفسير هذه الاختلافات في الشخصية إلى البيئات التي ينشأ فيها أعضاء المجتمعات المختلفة. ومن العوامل التي يظهر تأثيرها واضحاً في تكوين الشخصية هي نوع الثقافة سواء في شكلها المادي أو اللامادي التي تتصف بها البيئة. يؤكد كلاكون على تأثر الأفراد بالنظم الثابتة التي تواجد قبل ميلادهم، وهذه النم تواجه الفرد عن ميلاده

١. آدم كروبر، مصدر سابق، ص١١٣.

2 . Ruth Benedict, Patterns of Culture Boston: Houghton Mifflin, 1971, pp. 2.

٣. دنيس كوش، مصدر سابق، ص٦٤.

٤. محمد حسن غامري، المدخل الثقافي في دراسة الشخصية، المكتب الجامعي الحديث، الاسكندرية، ١٩٨٩، ص٦٦.

ويسير حسب مقتضاها في حياته. ولذلك تظهر نوعية سلوك الفرد في مواجهة المشاكل الاجتماعيّة التي تصادفه في ضوء الترابط الوثيق بين الثقافة والشخصية، مما يؤكد التأثيرات المختلفة للأنماط الثقافة على الأفعال ودوافع الأفراد"[١]. ففي مجتمع الأربيش ـ على سبيل المثال لا الحصر ـ وهو أحد المجتمعات التي درستها مارغريت ميد في غينيا الجديدة، فضلاً عن مجتمع الموندوغومور، الشامبولي، إذ "يبدو كل شيء منظماً خلال الطفولة المبكرة بحيث أرابيش المستقبل، رجلاً أكان أم امرأة، كائناً وديعاً وحساساً وخدوماً، في حين أنّ أثر نسق التربية لدى الموندوغومور يميل، بالأحرى إلى تأجيج التنافس، بل العدوانية، سواء لدى الرجال أو لدى النساء أو بين الجنيسين، يدلل الأطفال في المجتمع الأول من دون تمييز في الجنس، ويربي الأطفال في المجتمع الثاني على الشدة لأنّه غير مرغوب فيهم، أولاداً أكانوا أم بناتاً ينتج هذا المجتمعان جرّاء طرقهما الثقافية، نمطين من الشخصية متعارضين تماماً ولكنهما، في المقابل يشتركان في نقطة وهي أنّ عدم تمييزهما بين "نفسية أنثوية" و"نفسية ذكورية" لا يوجد شخصية ذكورية أو أنثوية مخصوصة. ووفق التصور الاعتيادي لمجتمعنا يبدو لنا الأرابيش، رجلاً أكان أم امرأة، ذا شخصية أقرب إلى الأنثوية، والموندوغومور، رجلاً أكان أم امرأة، ذا شخصية أقرب إلى الذكورية، ولكن تقديم الوقائع على هذا النحو هو نقيض المعنى. على العكس من ذلك يرى الشامبولي... أنّ نفسيات الرجال مختلفة عن نفسيات النساء اختلافاً عميقاً، ولكنهم على نقيض ما نرى، يعتقدون أنّ المرأة بـ"طبيعتها" ذات مبادرة وحركية ومتضامنة مع بنات جنسها ومنفتحة، في حين أنّ الرجال في المقابل، حساس وأقل وثوقاً بنفسه وكثير الاهتمام بمظهره ويسير الانقياد إلى الغيرة من أقرانه"[٢].

---

١. المصدر نفسه، ص٦٤.

٢. دنيس كوش، مصدر سابق، ص٦٥-٦٦.

ويرى بارسونز أنّ النظام الثقافي لمجتمع معين ينطوي على مجموعة من القيم؛ وهي المعتقدات والأفكار العامة والمجردة الشائعة في ذلك المجتمع، ومن هذه القيم تنشأ الأعراف الواقعية التي توجّه سلوك الأفراد في المجتمع؛ ولذلك فإنّ الثقافة هي أساس أنشطة جميع الأفراد."[١].

وبالتالي فإنّ العادات والتقاليد تتجلى وتتضح في سلوك الفرد الذي ينتمي إلى الجماعة عن طريق التوحد معها أو التداخل والتلاقح بينهما كما يراها صلاح الراوي حينما يضع ثلاث احتمالات لا رابع لها من حيث الانتفاع والتأثير في سلوك أفراد الجماعة "ولما كانت العادات والتقاليد الشعبية جنس من أجناس الثقافة الشعبية تتجلى أنواعها وعناصرها واضحة شبه خالصة (شبه مستقلة) في سلوك أفراد هذه الجماعة من ناحية، ومن ناحية أخرى تتجلى عبر أنواع من الفنون أو تتوسل بها في توحّد معها، أو على درجة من درجات التدخل والجدل أو التلاقح بينهما فإنّ الفنان الفرد الذي يقصد إلى الانتفاع بالثقافة الشعبية استلهاماً أو توظيفاً، ـ أو على أي نحو من أنحاء الانتفاع ـ أمامنا في أحواله ثلاثة احتمالات لا رابع لها، فإما أن يقف عند عادات الزواج ـ مثلاً ـ في ذاتها ويرى فيها ما يصلح لإبداعه الذاتي، أو يقف عند الإبداع الفني الشعبي الذي يؤدّى في معية هذه العادات بصرف النظر عن العادات نفسها، أو يقف عند مظاهر هذا الإبداع في حالة تواشجها مع العادات التي توسّلت بها أو استوسطتها[٢].

ويذكر غيرتز نصاً عن غوداينف في كتابه تأويل الثقافات "إنّ ثقافة مجتمع ما تتألف من كل الأشياء التي يتوجب على المرء معرفتها أو التصديق بها لكي يعمل بطريقة مقبولة من سائر أفراد

---

١. ديفيد إنغليز وجون هيوسون، مدخل إلى سوسيولوجيا الثقافة، ترجمة لما نصر، المركز العربي للأبحاث، ط١، بيروت، ٢٠١٣، ص١١٠.

٢. صلاح الراوي، الاستلهام الفني للثقافة الشعبية، مصدر سابق، الصفحة نفسها.

المجتمع"[١] والتي تنتهي بتوجيه السلوك الفردي الذي يسعى من خلاله أن يكون مقبولاً ضمن مجتمعه ومتفاعلاً مع أفراده.

من هنا يضع غيرتز فكرتين في فهم الثقافة مرة على أنّها أنماط سلوكية ملموسة، وأخرى اعتماد الإنسان على هذه الأنماط لتنظيم ذاك السلوك، والتي تنتهي إلى فهم أو الوصول إلى صورة أكثر دقة للإنسان، فيقول: "أو أن أقترح فكرتين الأولى هي أن أفضل طريقة للنظر في الثقافة ليس في أن نراها مجموعات من أنماط السلوك الملموسة . تقاليد وطرق استعمال وتقاليد ومجموعات من العادات . كما هي الحال حتى الآن، وإنّما في النظر فيها بصفتها مجموعة من آليات الضبط . خُطط ووصفات وقواد وتعليمات (وهو ما يدعوه مهندسو الكمبيوتر ب"البرامج". الموجهة للتحكم بالسلوك. أمّا الفكرة الثاني فهي أنّ الإنسان هو أكثر الحيوانات اعتماداً على آليات التحكم هذه الآتية من خارجه، وعلى برامج ثقافيّة كهذه لتنظيم سلوكه"[٢]. فعندما لا تؤثر الأنماط الثقافيّة على السلوك الإنساني، فإنّ عملية الضبط ستكون أقل تأثيراً كما يراها غيرتيز، "إنّ سلوك الإنسان حين لا يكون محكوماً بالأنماط الثقافيّة . وهي أنظمة من الرموز ذات مغزى . فإنّه يصبح غير قابل للضبط تقريباً... بل، يصبح مجرد فوضى عارمة من الأفعال التي لا طائل تحتها ومن العواطف المتفجرة" وفي النتيجة يرى أنّ الثقافة "هي المجموعة الكلي المتراكم لهذه الأنماط، ليس مجرد أداة تزيين للتجربة الإنسانية، بل هي شرط أساس فيها، بل القاعدة الأساسية لتفردها"[٣].

وقد سبق عالم الأنثروبولوجيا أدورد سابير كليفورد غيرتز في مقالته التي نشرها عام ١٩٢٤، مبيّناً فيها أنّ الثقافة يمكن أن تتحقق بثلاث طرق رئيسية، وهي "أن تستخدم الثقافة من الناحية الفنية لعالم

١. كليفورد غيرتز، مصدر سابق، ص٩٣.
٢. المصدر نفسه، ص١٥٠.١٥١.
٣. المصدر نفسه، ص١٥٣.

الأثنولوجيا ومؤرخ الثقافة بأنّ أي عنصر متوارث اجتماعياً في حياة الإنسان سواء أكان مادياً أم روحياً. حيث إنّ الثقافة المعرّفة على هذا النحو محددة بالإنسان نفسه، فالمتوحشون يعيشون في عالم اجتماعي يتميز بشبكة معقدة من المحافظة التقليدية والعادات والأعراف والمواقف"[١].

ويرى ألكسندر غولدنفيزر بأنّ الثقافة "مجموعة متباينة من العادات والأساليب والمعتقدات التي تُنقل من جيل إلى آخر، أو تقتبس من الآخرين"[٢]. كما يرى غيرتز بأنّ السلوك الإنساني متأثر بالثقافة تأثيراً مباشرة وموجها أساسياً للسلوك البشري الذي يجعل منه إنساناً منفعلاً ومتفاعلاً وإن كان في أصله غير متكامل لكنه يكمّل نفسه من خلال الثقافة " ما نحن إلاّ مخلوقات غير مكتملة أو غير منتهية، ونحن نتمم أنفسنا من خلال الثقافة . وليس من خلال الثقافة عموماً بل من خلال أشكال معينة منها على درجة عالية من الخصوصية: الثقافة الدوبوانية والثقافة الجاوية والثقافة الهوبية والثقافة الإيطالية، ثقافة الطبقة العليا وثقافة الطبقة الدنيا، الثقافة الأكاديمية والثقافة التجارية"[٣].

كما أنّ الممارسات الثقافيّة المنصوص عليها في التقاليد الشفاهيّة كيف تعمل على إعادة تعلم التراث اللغوي باعتباره أحد المحاور الأساسية في الحياة اليومية لشبا الهوب وتثبيت هوياتهم وهذا ما أشار إليه دكتور ياس العباسي في بحث الأنثروبولوجيا الثقافيّة إلى "تحليل الاستاذة **(D. Eggan)** في بحثها الموسوم بـ(أحلام هنود الهوبي في المنظور الثقافي) عام ١٩٤٦ نظرة ثاقبة للتربية والاستمرارية الثقافيّة بين هنود الهوبي**(Hopi)** في أمريكيا الشمالية... لأن كلا من عمليات التغذية والدعم التي تقدمها التنشئة والتطبيع هي التي تعيد اكتساب لغتهم. هذا التعلق العاطفي، تم رعايته في المقام الأول من خلال التقاليد

---

1 . Edwarda Culture, Genuine and Spuriouso American Journal of Sociology, 29 Sapir (1924): 401-429. Reprinted in D. G. Mandelbaum (ed.), Selected Writings of Edward Sapir (Berkeley: University of California Press, 1949), p.309.

٢. آدم كروبر، مصدر سابق، ص٧٧.

٣. كليفورد غيرتز، مصدر سابق، ص١٥٩.

الشفاهية، التي تمكن الشباب من الاتصال بعموم مجتمعهم ولتحديد كيانه والمساهمة في المصالح العامة. اذ تظهر ممارسات الشباب اللغوية في هذا السياق (التنشئة والتطبيع)، وتؤثر في تلك العلاقة المباشرة التي تظهر بين اللغة والثقافة والسلوك من خلال الممارسات الثقافيّة واللغوية. ويستند بروز هذه العلاقة بشكل مستمر من الممارسات الثقافيّة المنصوص عليها في التقاليد الشفاهيّة والتشجيع والدعم الملموس للشباب في إعادة تعلم تراثهم اللغوي باعتباره جزءا أساسيا من حياتهم اليومية وهوياتهم"(١). فالتنشئة الاجتماعيّة تُعدّ أحد العوامل التي تُكسِب الفرد أنماطاً ثقافيّة بعينها تتعلق بطبيعة المجتمع أو الجماعة أو الطبقة التي ينتمي إليها الأفراد حيث يكون "في عملية التنشئة الاجتماعيّة يكتسب الفرد الأنماط الثقافيّة المناسبة، بدءاً بأساليب السلوك المتنوعة وصولاً إلى الأنشطة الجماعية وسلوكياتها، ويمكن القول إنّ لكل مجتمع أو طبقة أو جماعة أنماطاً ثقافيّة تتشكل في أنساق متكاملة، وتعمل كنماذج تفرض نفسها على الأفراد بما يضمن حداً أدنى من التماثل في السلوك، وتعتبر العادات الشعبية وغيرها من المعايير الاجتماعيّة بمثابة ضوابط تشكل الأساس الأخلاقي لهذه النماذج... فطرق تناول الطعام بدءاً من المجتمع الغربي المديني وانتهاءً بالمجتمع البدوي أو الريفي، تعبّر عن أنماط ونماذج ثقافية، كما أنّ طرق التعبير عن الحزن والفرح والاحتفالات وطقوس العبادات تعبر أيضاً عن أنماط ونماذج ثقافيّة تختلف باختلاف المجتمعات"(٢).

فسلوك الأفراد يقع تحت تأثيرات الثقافة التي أنتجها المجتمع باعتباره عضواً فيها وإن لم يكن هو منشأ تلك الثقافة التي يقبع تحت تأثيراتها "إذ نجد دائماً بين المحيط الطبيعي والفرد بيئة بشرية أعظم أهمية منهما. وتتكون هذه البيئة البشرية من جماعة منظمة من الأفراد الآخرين، وبكلمة أخرى، من مجتمع، وأسلوب

١. ياس خضير العباسي، أنثروبولوجيا التربية وإثنوغرافيا المعرفة المحلية، بحث في الأنثروبولوجيا الثقافية، ٢٠١٥، ص١٨. أو على الرابط الإلكتروني:

http://www.academia.edu/19877135/

٢. عبد الغني عماد، سوسيولوجيا الثقافة، المفاهيم والإشكاليات من الحداثة إلى العولمة، مصدر سابق، ص٩٣.

حياتي خاص تتميز به تلك الجماعة، أي حضارة. وأنّ تفاعل الفرد مع البيئة البشريّة والأسلوب الحياتي هو المسؤول عن تكوين أكثر أنماط سلوكه، بل وعن الاستجابات العاطفية المتأصلة فيه"(١).

ولم يغفل المختصون في دراسة الجريمة أصحاب نظريات التفسيرات الاجتماعيّة للجريمة، والتي تقوم على الفرضيات المتعددة والتي تنتهي إلى "أنّ شروط الإجرام وظروفه الأسية توجد في البيئة الثقافيّة والاجتماعيّة، فهناك مجموعة من العوامل الخارجية السابقة في وجودها على الفرد وعلى أي فعل إجرامي هي التي تدفع الفرد إلى ارتكاب الجريمة. وهذه الشروط التي تنبعث أساساً من ظروف الطبقات الاجتماعيّة ومن البنى السياسية والجغرافية والبيئة التي تؤثر على مجمعة كبيرة من الناس"(٢).

فلم يكن السلوك ليتوجه توجهاً متكيفاً مع البيئة المحيطة بالأفراد لو لم تكن هناك الموجهات الفاعلة والتي تتمثل في الموروثات الثقافيّة ذات الدور الكبير في بناء الشخصية عن طريق التنشئة والتثقيف أثناء مسيرته الحياتية سواء كان سياقاً شعورياً أم لم يكن، حيث تتحقق العملية التثقيفية ضمن الإطار الذي ترسمه العادات والتقاليد والأنماط الثقافيّة والاجتماعيّة ليتسنى للأفراد التلاؤم في تلكم الحياة الاجتماعيّة القائمة، واكتساب الأنماط السلوكيّة التي تتأصل لديهم عن طريق المحاكاة والتقليد، وتشرب القيم والموجهات ووسائل الضبط الاجتماعي وتنظم السلوك عن طريق التقاليد الشفاهيّة أو القانون الشفاهي المتمثل بالتقاليد والعادات والمعايير والقيم والأعراف والتاريخ والمعتقدات أو أسلوب... الحياة اليومية للمجتمع.

---

١. رالف لنتون، الأصول الحضارية للشخصية، ترجمة عبد الرحمن اللبّان، دار اليقظة العربية، بيروت ـ نيويورك، ١٩٦٤، ص٣٣ـ٣٤.

٢. أحمد الربايعة، أثر الثقافة والمجتمع في دفع الفرد إلى ارتكاب الجريمة، المركز العربي للدراسات الأمنية والتدريب بالرياض، ١٤٠٤هـ، ص ٢٩.٣٠.

الفصل الرابع

مجالات الدراسة ومنهجيّتها وأدواتها

المبحث الأول

مجالات الدراسة

المبحث الثاني

مناهج الدراسة

المبحث الثالث

أدوات الدراسة

المبحث الأول:

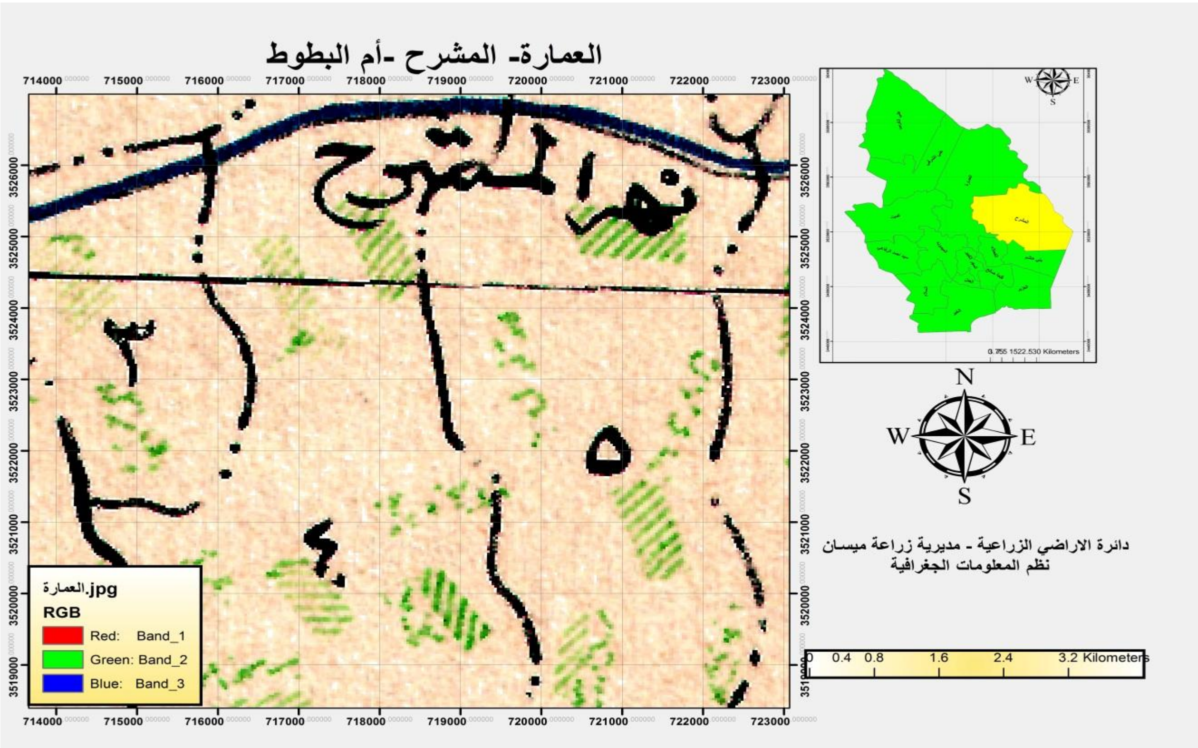
مجالات الدراسة

أولاً: المجال المكاني

منطقة أمّ البطوط، هي مقاطعة تقع في شمال شرق ناحية المشرح التابعة لقضاء الكحلاء بمحافظة ميسان الواقعة في الجنوب الشرق من العراق. تبعد المقاطعة عن مركز ناحية المشرح ١٦كم جنوبًا، وعن مركز مدينة ميسان ١٤كم شمالاً. وتشتمل المقاطعة مجموعة قرى ريفية بكثافات سكانية مختلفة حسب إحصائية دائرة إحصاء ميسان، وكما مبين في ملحق رقم(**14**). كانت بيوت هذه قرى في فترة ليست ببعيدة تبنى من الطين المخلوط بالتبن، لكنّ اتصالهم بالمدن أثر في طبيعة بناء البيوت؛ إذ استخدامهم الطابوق والاسمنت والحديد، فضلاً عن خرائط تصميمها، فأصبحت ذات طابع مدني أكثر مما هو ريفي. أمّا حظيرة الماشية أو مخازن علفها، فلازال الطين أحد المواد المستخدمة ببنائها، حتى مع استعمال (البلوك) كطابوق بناء فإنّه يغطى بالطين، لأنّ الطين الممزوج بالتبن يكون قويًا، ولا يكتسب الحرارة العالية، بل يفقدها بسهولة، فتكون أبنية الطين أكثر برودة من غيرها في أيام الصيف الحار. وتتصف هذه المقاطعة والمقاطعات المجاورة لها بطابعها الزراعي الرعوي؛ إذ تنتشر فيها الأراضي الزراعية ذات الملكية الشخصية والأراضي ذات العقود الزراعية. إنّ طبيعة توزيع الأرضي الزراعية على المالكين والمتعاقدين، فرض عليهم نسقاً محدداً في بناء بيوت قراها، وإن كانت البيوت متقاربة لكنّها غير منتظمة وعشوائية. ويذكر الأهالي بأنّ الحكومة سابقًا فرضت عليهم السكنى متجاورين ويمنع بناء بيوت متباعدة عن بعضها ليتكوّن شكل القرية، حتى وإن كان سكان القرية ليسوا من عشيرة واحدة أو فخذ واحد، مثل عشيرة السواعد أو السادة ممن يملكون أراضي، لكن الأغلبية هو ما انعكس على تسمية القرية، فأسماء

القرى تسمّى نسبة للعشيرة المالكة، أو الأكثرية الطاغية، كقرية الجمامسة، أو المواجد، أو الصبيح وغيرها. ومرّة تسمى نسبة للمكان نفسه، كقرية الكَبّة، وقرية صدر أم البطوط، أو لحدث ما، كقرية العلّة.

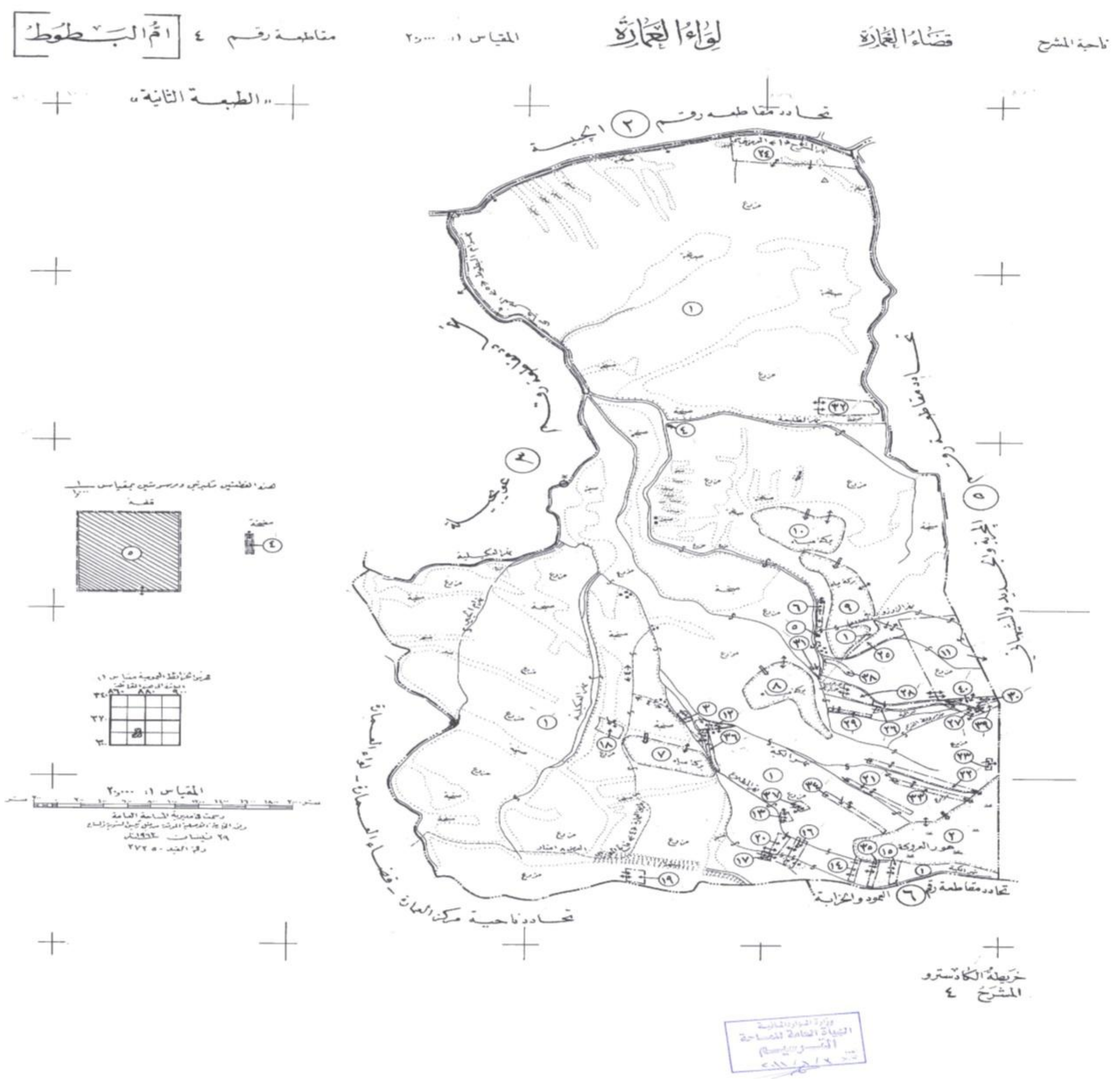
تأثر تكوّن القرى بطبيعة ملكية الأرض وتابعيتها ـ وإن كانت عقدًا ـ فإنّها تعود إلى عشيرة واحدة أو فخذ واحد، كعشيرة السواعد وبيت سيد شمخي والجمامسة وغيرها. لكن ذلك لا يمنع من سكنى بعض العوائل في قرى ليست تابعة لعشيرتهم، كالفلاح الذي ملك أرضاً بعد أن عمل في أرضٍ تابعة لعشيرة أخرى فشيّد لنفسه ولعائلته دارًا يسكن فيها.



ناحية المشرح، مقاطعة أمّ البطوط (حصل عليها الباحث من دائرة الأراضي الزراعية ـ مديرية زراعة ميسان) ملحق (١)

حتى عام ٢٠١٢ لم تكن الطرق معبّدة في هذه القرى. ففي هذا العام ـ كما أخبرني الأهالي ـ أنّ المقاطعة والمقاطعات الأخرى قد شهدت تعبيد الطرق الرئيسة بالأسفلت، والذي الممتد إلى ممرات القرى الداخلية. لكن لازالت هناك بعض الطرقات الرئيسة والممرات الداخلية للقرى غير معبدة.

يقع في وسط مقاطعة أم البطوط نهران صغيران وهما عبارة عن جداول صغيرة مغذيّة لهذه الأراضي الزراعي، الأول نهر سريوط والثاني نهر الكبة. يغذي هذين النهرين نهر أكبر منهما قادم من نهر المشرح الرئيسي، وهو أحد جداول نهر دجلة، والبالغ طوله ٨٠كم تقريبًا، وينتهي مصبّه في هور الحويزة والسناف. كما يعتمد أهالي هذه القرى اعتمادًا تامًا على نهر المشرح الرئيسي وجداوله الممتدة



خارطة تفصيلية عن مقاطعة أمّ البطوط (مقاطعة رقم ٤) (حصل عليها الباحث من دائرة التراث في ميسان) ملحق (٢)

ثانياً:. المجال الزماني

المجال الزماني، هو الفترة الزمنية التي استغرقها الباحث في دراسته الحقلية الميدانية لمجتمع البحث. والتي ابتدأت في أواخر شهر تشرين الثاني لعام ٢٠١٧ واستمر حتى أوائل شهر تشرين الثاني من عام ٢٠١٨.

ثالثاً:. المجال البشري

كان المجال البشري يشمل بعض مجتمعات قرى مقاطعة أم البطوط التابعة لقضاء المشرح في محافظة ميسان جنوب العراق، والمتمثلة بـ (قرية السادة /بيت سيد شمخي)، قرية الجبازنة، قرية عويجلة (مقام سيد جابر)، قرية سيد سعد، قرية المواجد، قرية سريوط، قرية صدر أم البطوط، الجمامسة، قرية الكّبّة (القبة) قرية العلّة نسبة لنهر العلّة.

المبحث الثاني:

مناهج الدراسة

تمهيد

لا ريب أنَّ المعرفة عبارة عن مجموعة من المعاني والتصورات والآراء والمعتقدات والحقائق لدى الإنسان الذي كوَّنها خلال محاولاته المستمرة والمتكررة ليفهم طبيعة الأشياء والظواهر المحيطة به، التي لا تقتصر على ظاهرة أو شيء محدد، بل كل ما يحيطه وكل ما يتصل به انطلاقًا من تركيبته البيولوجية والنفسية واستمرارًا بعناصر الحياة من بيئة طبيعة واجتماعية وثقافية وغيرها. حتَّى أدَّت به هذه المحاولات إلى دراسة كثير من المسائل الاجتماعية مستخدمًا الأسلوب العلمي في دراسة المجتمع؛ ليفهم ما ينبعث عنه من ظواهر، وما يحدث فيه من مشكلات؛ للوصول إلى مجموعةٍ من القوانين والنظريات في ميدان الدراسات الاجتماعية ... إذ ساهم عدد كبير من المفكرين الاجتماعيين في الشرق والغرب في الدعوة إلى استخدام المنهج العلمي في الدراسات الاجتماعية[١]. وإنَّ كلمة المنهج بمفهومها العام تعبِّر عن مجموعة القواعد التي تقود خطوات التفكير العقلي في سعيه نحو الكشف عن نتيجة أو نتائج معينة[٢].

---

١. عبد الباسط محمد حسن، أصول البحث الاجتماعي، ط٨، مكتبة وهبة، القاهرة، ١٩٨٢، ص٧٣.٧٤.
٢. فتحية محمد إبراهيم، ومصطفى النشواني، مصدر سابق، ص١١٠.

المنـهج الأثنوجرافي (The Ethnography Method):

الأثنوجرافيا هي أحد أنواع المناهج في العلوم الاجتماعية ولا سيَّما الأنثروبولوجيَّة التي تساعد في دراسة المجتمع وبطرائق مختلفة ومختلطة كيفية وكمية. وإنَّ الأنثروبولوجيا المعاصرة لم تعد المنطقة الأثنوجرافية مقصورة بالضرورة على المجتمع المحلي التقليد القبلي أو القروى، بل يمكن أن تغطي دراسات للمجتمعات الحضرية، أو الصناعية، أو غيرها، التي يختارها الباحث لدراسته دراسة مركزة. كما استخدم الاتجاه نفسه في دراسة الثقافات الفرعية وفي إجراء البحوث على مؤسسات داخل المجتمع الصناعي الحديث(١).

والأثنوجرافيا مصطلح يستخدم بمعنيين مختلفين: أولًا بمعنى البحث الأثنوجرافي، وثانيًا بمعنى الدراسة الأثنوجرافية، وتتصف الأثنوجرافيا التي تمثلُ فرعًا من البحث الأنثروبولوجي بالدراسة المباشرة للمجتمعات الصغيرة أو الجماعات العرقية. وتجمع هذه الدراسات بدرجة متفاوتة بين عناصر وصفية وأخرى تحليلية، ولكنَّ السمة الأساسية للأثنوجرافيا التقليدية تتمثَّل في أنَّها تركز على ثقافة أو مجتمع معيَّن وتبحث عن تعميمات نظرية أو مقارنة من وجهة نظر المثال الأثنوجرافي. ويعود أصل تراث البحث الأثنوجرافي الحديث إلى مالينوفسكي(٢).

إنَّ العمل الأثنوجرافي هو عمل مع الناس في تجرِبتهم الحياتية اليومية باستخدام الأساليب المختلفة في البحث النوعي، بما في ذلك إجراء المقابلات التفاعلية المفتوحة، ومراقبة المشاركين، واتباع نهج مميَّز لتحليل النصوص. فالأثنوجرافيا هي الوسيلة للتحقيق والكشف عن الموضوعات الاجتماعية بدلًا من

---

١ . روبرت إيمرسون وآخرون، البحث الميداني الأثنوجرافي في العلوم الاجتماعية، ط١، ترجمة: هناء الجوهري، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ٢٠١٠، ص١٣.

٢ . شارلوت سيمور وسميث، مصدر سابق، ص٦٧-٦٨.

التنظير عنها، بدءًا من واقع الناس وأفعالهم، وكيفية تنسيق أعمالهم ضمن حياتهم اليومية، فهي تتجاوز النطاق الجغرافي التي تقتصر على ما يمكن العثور عليه من المراقبة أو بالاعتماد على المعرفة التجريبية للناس(١).

فالأثنوجرافيا هي أحد أنواع المناهج الأنثروبولوجية التي استخدمت من علماء المدرسة الأنثروبولوجية البريطانية والأمريكية، فهو يُعدُّ محور الارتكاز العلمي، وإنَّ استخدم الأثنوجرافيا بوصفه نهجًا بطريقة علمية منظمة مع استخدام وسائله تختلف تمامًا عن الوصف العادي الذي يصفه لنا الرحَّالة وغيرهم من المسافرين عند عرضهم لبعض الظواهر والأماكن(٢). وعليه فإنَّ الأثنوجرافيا من أبرز الأطر المنهجية وأهمها على الإطلاق بالنسبة إلى العاملين في حقل الأنثروبولوجيا، وتُعنى هذه المنهجية عمومًا بالتوثيق المنتظم للثقافات البشرية وتفسيرها ... وإنَّ الأنثروبولوجيا لم تكن لتقوم لها قائمة لولا علم الأثنوجرافيا الذي تجلت قيمته العالية في جميع الفروع المعرفية الأخرى. ويؤلف إجراءات المقابلات والملاحظة المباشرة أو الملاحظة المشاركة، وتعلم اللغات المحلية، وتدوين قواعد البيانات وتشفيرها، وغيرها من عناصر البحث النوعية الأسس التي تستند إليها جميع الأنشطة الاثنوجرافية(٣)، التي تسعى إلى وصف أسلوب الحياة ومجموعة التقاليد، والعادات والقيم والأدوات والفنون، والمأثورات الشعبية لدى جماعة معيَّنة، أو مجتمع معيَّن، خلال مدَّة زمنية محددة.

---

1 . Lisa M. Given (editor): The sage Encyclopedia of, qualitative research methods, Volumes, 1&2, London, SAGE, pud, p: 233.

2. Loshini Naidoo Ethnography: An Introduction to Definition and Method, University of Western Sydney, Sydney, NSW Australia.2012, p: 1.

٣ . ساتش كياديا وجون فان وليجن، الأنثروبولوجيا التطبيقية: سياقات التطبيق ومجالاته المتعددة، ط١، ترجمة: هناء خليف غني، بيت الحكمة، بغداد، ٢٠١٥ ص٣١.٣٢.

ثانيًا: المنهج المعرفي (Cognitive):

قد اتخذ (ماكس فيبر) موقفًا وسطًا حينما وافق (ديلثياي) على أنَّ المعاني والقيم هي موضوع علم الاجتماع، ووافق (ريكرت) في النظر إلى العلم بوصفه علمًا كذلك، مع بغض النظر عمَّا إذا كان يدرس ظواهر ثقافية أو ظواهر طبيعية. وفي ضوء ذلك يتخذ (فيبر) موقفه الذي يتلخَّص في أنَّ أعلى مستويات الفهم التي تصلُ إليها الظواهر الاجتماعية هو الفهم الملائم نسبيًّا، وأيضًا المناسبات على مستوى المعنى، ثمَّ يرى (فيبر) أنَّ علم الاجتماع هو دراسة تبحث عن الأسباب، وفي الوقت نفسه دراسة للمعاني، ولذلك فإنَّ مقولة الفهم عند فيبر هو فهم فكري وتحليلي وتفسيري وتنبؤي للسلوك. ويحقق الفهم هدفين:

الأوَّل: معرفة الأسباب والعوامل التي تؤدِّي إلى حدوث الظواهر الاجتماعية.

والثاني: يمكننا من إدراك المعاني الذاتية التي تنطوي عليها الأفعال الإنسانية.

ومن هذين الهدفين يتحقَّق فهم السلوك الإنساني من طريق الشخص القائم بالفعل نفسه، وداخل إطار الفعل أو الموقف[1].

يقول الدكتور جميل حمداوي: ظهر منهج الفهم مع ماكس فيبر بعد أن بلوره فلهام ديلثاي، ويتسم هذا التوجه المنهجي بالطابع الدلالي والتفهيمي والتأويلي، والتركيز على الذات بدل الموضوع، أي دراسة الفرد في علاقته بأعضاء الجماعة التي تنتسب إليها أو علاقاته مع المجتمع في كليته، بالتوقف عند مختلف الدلالات والمعاني والمقاصد والغايات والنوايا التي يعبّر عنها هذا الفعل الإنساني والسلوكي في علاقته بأفعال الآخرين ... ويعتمد ماكس فيبر على منهج الفهم في دراسة السلوك الاجتماعي، ورصد أشكال الهيمنة والسلطة[2].

---

١. محمد حسن الغامري، المناهج الأنثروبولوجية، المركز العربي للنشر والتوزيع، الإسكندرية، ص٨١ ـ٨٢.

٢. جميل حمداوي، عنوان علم الاجتماع بين الفهم والتفسير، ص٢٦، على الرابط الإلكتروني. http://mourchide.blogspot.com/2015/02/blog-post_16.html

ويعدُّ المنهج المعرفي في الفكر الأنثروبولوجي اتجاهًا نظريًّا جديدًا يرتكز على اكتشاف الطريقة التي ينظِّمُ بها الأفراد ثقافتهم وطريقتهم في استخدام الثقافة. ويعرف منهج الفهم الذاتي في الفكر الأنثروبولوجي بالمدخل المعرفي، ويهدف هذا المدخل إلى فهم تصورات الفرد عن العالم، وكيف تتكون وتنظم هذه التصورات؟ وكيف يمكن أن تستخدم هذه التصورات؟ ويفترض المدخل المعرفي أنَّ كلَّ الأفراد الذين يعيشون داخل ثقافة واحدة لهم نسقٌ معرفيٌّ واحد، يتشكَّل بفعل هذه الثقافة، ويعمل على تنظيم الأشياء الماديَّة للظاهرة والأحداث والسلوك والمشاعر[1]. وإنَّ التباين في دراسة الثقافة الإنسانية في مجملها كانت محاولة لتحقيق تطلعات الرواد الأوائل في الوصول إلى القوانين العامة التي تحكم مسار الحضارة الإنسانية وتفسير التباين القائم بين الثقافات المتعددة... برز الاتجاه المعرفي في دراسة الثقافة، الذي يبحث فيما يتصوره الناس طريقة تفكيرهم وأسلوب إدراكهم للأشياء والمبادئ التي تكمن وراء هذا التفكير والتصور، والإدراك والوسيلة التي يصلون بها إلى ذلك؛ لأنَّهم هم أصحاب هذا المجتمع ومن العدل أن نتعرَّف على آرائهم فيها[2].

وتضيف فتحية محمد: بأنَّ الاتجاه المعرفي اكتسب في العقدين الأخيرين شهرةً واسعةً نتيجة تركيزه على معالجة المشكلة المحورية التي طالما عمل الأنثروبولوجيُّون على مواجهتها، وهي تدخّل العوامل الذاتية الخاصّة بالباحث في فهمه وتفسيره للعناصر الثقافيّة التي يدرسها، ومنذ وقت مبكّر وجّه تايلور نصيحة ذات مغزى للباحث الأنثروبولوجي في قوله: (لا تَكِلْ للناس حنطتهم بمكيالك أنت)، كما أشار بواس إلى ذلك في قوله: "إذا كان هدفنا هو الفهم السليم لأفكار شعب ما فإنَّ تحليل الخبرة يجب أن يقوم في مجموعة على أساس تصوراته هو لا تصوراتنا نحن"، وفي المعنى هذا نفسه يقول مالينوفسكي في دراسته عن التروبرياند: "إنَّ الهدف النهائي باختصار هو التقاط وجهة نظر الوطني وعلاقته بالحياة

---

١ ـ محمد حسن الغامري، المناهج الأنثروبولوجية، مصدر سابق، ص٨٧.

٢ ـ أحمد أبو زيد، ماذا يحدث في علوم الإنسان والمجتمع، مجلة عالم الفكر، المجلد الثامن، العدد الأول، الكويت، ١٩٧٧، ص٢٤٨.

والتحقق من رؤيته هو لعالمه الخاص"، وقد حاول الأنثروبولوجيُّون المعرفيون وضع الأسس والأساليب الكفيلة بتحقيق هذا الهدف(١).

ويقول فهيم: وقد تبلور هذا الاتجاه المعرفي منذ أوائل الستينيَّات في مدرستين رئيستين: إحداهما ظهرت في فرنسا وعُرفت بالبنائية، والأخرى في الولايات المتحدة وتُعرف باسم الأثنوجرافيا الجديدة، أو كما يشار إليها أحيانًا بعلم الشعوب أو العلم الإثنولوجي(٢). حيث يميلون إلى الدراسة الباطنية أو الداخلية، وهي تختلف تمامًا عن الدراسة الظاهرية أو الخارجية لمظاهر السلوك المرئي الذي يمكن للباحث ملاحظته بطريقة مباشرة، فهم يدرسون الثقافة من وجهة نظر الأهالي أو الناس أنفسهم الذين يعيشون هذه الثقافة ويتمثلونها، وليس من وجهة نظر الباحث الذي مهما يكن من أمر تعمقه في البحث والدراسة فهو غريب وخارج عن الثقافة الوطنية الغريبة التي يدرسها(٣).

كانت أعمال تشارلز فريك وستورتيفانت نقطة البداية في بلورة هذا الاتجاه القائم على أنَّ لكلِّ ثقافة نسقها الخاص بها من المعرفة، وأسلوبها المتميز في الإدراك، وأنَّه ما من ثقافة يمكن أن تماثل ثقافة أخرى في تصنيفها لخبرتها، وعلى ذلك فإنَّ الفهم السليم لأيَّة ثقافة يتطلب وضع اعتبار للمضمون المعرفي للتعبيرات اللغوية وغير اللغوية الصادرة عن أفراد هذه الثقافة(٤).

والمدخل المعرفي لا يهدف إلى دراسة العناصر المادية للظاهرة، ولكنَّه يدرس الطريقة التي تعمل على تنظيم العناصر في قول الناس، فالثقافة هي أشكال الأشياء التي تتواجد في عقول الناس أي نماذجهم المعرفية ولا تكون مجرد ظاهرة مادية، وإنَّما هي إدراك الطريقة التي تعمل على تنظيم الظاهرة المادية(٥).

---

١ . فتحية محمد، ومصطفى الشنواني، مصدر سابق، ص١٢٩.
٢ . حسين فهيم، مصدر سابق، ص١٧٣.
٣ . أحمد أبو زيد، ماذا يحدث في علوم الإنسان والمجتمع، مجلة عالم الفكر، مصدر سابق، ص٢٥٠.
٤ . فتحية محمد، ومصطفى الشنواني، مصدر سابق، ص١٢٥.
٥ . محمد حسن الغامري، المناهج الأنثروبولوجية، مصدر سابق، ص٨٨.

وهنا لابد الالتفات إلى الموضوعيّة في التي يجب تحققها في الدراسات العلميّة من خلال فهم مجتمع الدراسة لنفسه وعدم زجّ أو إقحام الباحث مفاهيمه أو إسقاطاته فيها كما يشير فهيم في قوله بأنّ: تتحقَّق الموضوعية في الدراسات الاثنوجرافية لا بدَّ أن يحجم الباحث الأجنبي عن إقحام مفاهيمه واتجاهاته التحليلية، وأن يترك ذلك لأصحاب تلك الثقافة أنفسهم، وقد عُرف أصحاب هذا المهج في الثقافة الإنسانية باسم (علماء دراسة الشعوب) وأصبح هدفهم الرئيس هو الكشف عن تصورات شعب معين لنمط الحياة داخل مجتمعهم، وإيضاح الأسس العقلية والأصول الثقافية، التي يستندون إليها في تنظيم العلاقات الاجتماعية، ووضع قواعد السلوك ونظم القيم ... لا كما ينظر أو يفسرها الباحث الأثنوجرافي نفسه، وقد ارتأوا أنَّ تحليل لغة الأهالي هي أفضل السبل لتحقيق هذا الهدف... وتحليل اللغة الوطنية لمجتمعات الدراسة؛ وذلك لاستخراج ما في مفرداتها من مفاهيم ومضامين، وما قد تحتويه من قيم وأفكار وتصورات لا يمكن معرفتها أو التوصل إليها من طريق ملاحظة السلوك الظاهري لأفراد المجتمع(١).

ويرى الغامري أنَّ العناية باستخدام منهج الفهم الذاتي الذي يستند للتصنيف الباطني إلى الأصول الأولى للمناهج الأنثروبولوجية والتي يرجع تاريخها خاصة إلى (فرانز بواس) الذي أكَّد في تدريسه للمناهج الأثنولوجية أهمية تجميع المعلومات في شكلٍ لفظي من الإخباريين، وذلك حفاظًا على معناها الأصلي، ويظهر ذلك في قوله "نحن مطالبون في العلوم الطبيعية بتصنيف الظاهرة، وذلك بالتعبير عنها باصطلاحات مختصرة وواضحة، ويكون لذات المصطلح المعنى نفسه في أيِّ مكان... وكما يقول سابير: "إنَّه من الصعوبة أن نفهم الفعل الذي يصدر من شخص ما حتَّى إذا قبلنا ضمنيًّا الأشكال التي تفسر هذا الفعل، وكذلك عندما يقوم أيُّ شخص بوضع تقرير عن أفعال جماعة في ثقافة ما يشغلون أنفسهم بشكل ما بالنشاط الدين، في الوقت الذي لا يكون عند هذا الشخص أي تفسير لهذه الثقافة، فقد ينجح في تقديم صورة تتفق مع ما يراه وما يسمعه، ولكنه لا يستطيع أن يصيغ هذه العلاقات في شكل اصطلاحات تكون مفهومة ومقبولة من أصحاب الثقافة أنفسهم، وإنَّ ما يذكره يكون غير مقبول بالنسبة إلى أصحاب الثقافة.

---

١ . حسين فهيم، مصدر سابق، ص١٨١.

وكذلك يرى كولبي أنَّ مدخل الفهم الذاتي يساهم في فهم أنماط التفكير التي تظهر في دلالات الألفاظ ويعبر عنها في أنساق لغوية، ويتَّضح من ذلك أنَّ منهج الفهم الذاتي هو طريقة منهجية تكشف عن المعنى الذي يحتويه الفعل داخل الموقف(1).

ثالثًا: منهج سيرة الحياة (Biographie):

إنَّ مرحلة تبلور منهج السيرة كانت في الغرب منذ عقد الخمسينيَّات في علم الاجتماع غير أنَّ استخدامه المتزايد في الأنثروبولوجيا قد تحقَّق في العشرينيَّات من القرن العشرين... الذي جاء ردًّا على سيادة التوجه الوضعي، والأزمة الإبستمولوجية التي شهدها علم الاجتماع من جرّاء قصور نماذجه التحليليّة وأدواته المنهجيّة عن رصد الظواهر التي يقع فيها تداخل معقَّد بين الذاتي الموضوعي، ونقص ملحوظ في كشف التفاعلات الحيّة بين الفاعل الاجتماعي من حيث ذاتيّته، أي ممارساته ورهاناته، والأحداث وبنيات الواقع(2).

إنَّ الدراسات الأنثروبولوجية كانت سبَّاقة إلى استخدام السيرة أو حكاية الحياة بوصفها منهجا علميًّا، ففي المدَّة ما بين ١٩١٨ و١٩٢٠ برز كتاب توماس وزنانيكي عن "الفلاح البولندي في أوروبا وأمريكا" واستخدم الباحثان الوثائق الشخصية كالرسائل والمذكرات والخطابات في دراسة الحالات، كما استعانا بسجلات الحكومة والهيئة الاجتماعية التي يتفاعل معها الأشخاص بطرائق واسعة ومعمقة. وتركزت الدراسة على متابعة تكيف المهاجرين البولونيين إلى الولايات المتحدة على الصعيدين الثقافي والاجتماعي. وأيضًا برزت الكثير من الدراسات الأنثروبولوجية التي اعتمدت الطرح السيري بأشكالٍ وتقنياتٍ مختلفة، منها كتاب "أطفال سانشيز" لأوسكار لويس، حيث جرى بناء سيرة حياة كلِّ عضو من أعضاء العائلة القروية

---

١ ـ محمد حسن الغامري، المناهج الأنثروبولوجية، مصدر سابق، ص١٠٦ـ١٠٨.

٢. محمد فاوبار، السيرة والسيرة الذاتية كمنهج من الأدب إلى علم الاجتماع، عالم الفكر، المجلد٤٤، ٢٠١٥، ص١٩٢.

المكسيكية ١٩٦١، والكتاب يتكوّن من مجموعةٍ من القصص السيرية المرتبطة فيما بينها، وتقوم أساسًا على تجسيد مفهوم ثقافة الفقر والتكيف الإيجابي التفاعلي للجماعة مع شروط الفقر[١].

إنَّ استخدام منهج السيرة الحياتية كانت له عدَّة غايات قد ذكرت، كان من أبرزها في مجالي علم الاجتماع والأنثروبولوجيا[٢]:

أ. فهم مجموعة من الأفكار والقيم الاجتماعية التي تعكسها التجارب المعيشة التي شكلت الفرد في مجتمعه.

ب. مقاربة واقع اجتماعي لجماعة اجتماعية معينة.

ت. دراسة فئات اجتماعية مهمشة، تشكل أثنية ثقافية خاصة في المجتمع.

ث. حفظ التراث الشفاهي (السير الشفوية)؛ بسبب التحولات المعيشية السريعة. وهو حراك بحثي يسمى اليوم بانتولوجيا الانقاذ... وإنَّ القصص الشفاهية تختفي مع اختفاء الظروف التي شكلتها، إن لم تدون أو يعاد تأليفها. فالكتابة هي التي تبنى التاريخ، وهي التي تسمح بإنشاء المحفوظات حيث تحفظ ذاكرة الإنسان من النسيان عبر الوقت وخلال الزمان. وينبغي التفريق أو عدم الخلط بين تاريخ الحياة وكتابة التاريخ كذلك؛ لأنَّ تاريخ الحياة يحيل إلى دراسة حالة الفاعل في كنف الحياة الاجتماعيّة باعتماد الوثائق الشخصيّة والروايّة الشخصيّة، فيما أنَّ كتابة التاريخ تعتمد على دراسة الحدث التاريخي من منطلق اعتماد الوثائق والمصادر، والرواية الشفوية، وعلاقة التاريخ بالزمان قوية إذا قيست بعلاقة تاريخ الحياة أو الحكاية[٣]. وعلى الرغم من الإشكالية والاختلاف في التفريق بين سيرة الحياة والتاريخ الشفهي والسيرة الذاتية وتاريخ الحياة فإنَّها تسعى عادة إلى تقديم تفسيرات وتحليلات عن كيفية فهم الناس لتجربتهم المعيشة في بناء كلٍّ من الهُويَّة الفردية والاجتماعية[٤].

---

١. المصدر نفسه، ص١٩٩.

٢. مها كيال، السيرة الذاتية، منهجية وتقنيات بحثية، مجلة الثقافة الشعبية، آفاق، العدد ٢٩، السنة الثامنة، ٢٠١٥، ص١٦.

3 .BRUCE L. BERG Qualitative research Methods for the social sciences, California State University, Long Beach, by Allyn and Bacon, fourth edition, p: 213.

4 . Lisa M. Given, The sage Encyclopedia of, qualitative research methods. op, cit, p: 484.

إنَّ السيرة هي وصف حياة الذات وسيرورتها في الزمن الاجتماعي هو في البحث عن التجرِبة المعيشة، وتمثيل التجارب في شكل سردي غني بالتفصيلات وبسياق الحياة المعنية. وتقول مها كيال: لقد عكست السيرة الحياتية للثقافة الشفاهية دورها كممثل حقيقي للحياة الواقعية المعيشة التي يمكن عدُّها المفتاح الأساسي لفهم دلالات لرموز وبنى الذاكرة المعيشية المتوارثة. والذي لا شكَّ فيه أيضًا هو أنَّ هذا المنهج قد فتح من خلال تحليل معطياته "جدلية الاجتماعي" أي جدلية العلاقة المعيشة المعقدة للفرد أو لجماعة صغيرة من المعطيات الاجتماعية والاجتماع أو للعلاقة بين علم التجربة والقيم المعيشة، وعلم البنى والمجتمع الأشمل(١).

وهنا لا بدَّ من الإشارة إلى ما ذكرته كيال، ـ وهو ما اتفق به معها ـ حين علَّقت عن العقبة التي تقف في طريق الباحث حين يريد أن يحوِّل الواقع إلى نصٍّ مكتوب؛ إذ هي تعلّق قائلة: لا بدَّ من الاعتراف بأنَّ التعبير الكلامي لوصف الواقع أمرٌ صعب، والأصعب منه كتابة هذا الواقع. لا أحد يمكنه أن ينكر إذًا مدى صعوبة تصوير الواقع. ويعدُّ بارت أنَّ الباحث الواقعي هو الذي يمكنه أن يعترف بأنَّ اللغة هي ثانوية مقارنة بالواقع، هي تعبر عن الواقع لكنَّها لا تنتجه، وهي لذلك وبطريقة أخرى تابعة له. وتنقل عن كريستيان غساريان (**Ghasarian Christian**) أنَّ النصَّ الخاضع لسياق معيَّن يجبُ أن يأخذ بالحسبان الشخص الذي نعمل على نقل أقواله بشكلٍ لا نلغيه منه ولا نفقده السيطرة على كلماته... إنَّ من الحكمة والنزاهة أن ننتج نصًّا مقالي الطابع، حواريًّا أو متعدد اللهجات يظهر الذاتية المتبادلة بين الباحث: كاتب النص، والمستجوب المخبر ... إنَّ كتابة النصِّ هي محاولة إقامة تواصل بين الأصوات (المسموعة من الميدان) وبين المواقف المختلفة وأنّ هذه العلاقة بين الكلمات والأشياء هي علاقة بعيدة كلَّ البعد عن الشفافية(٢).

---

١. مها كيال، مصدر سابق، ص٢٥.

٢. المصدر نفسه، ص٢٤.

المبحث الثالث:

أدوات الدراسة

أ . الملاحظة (Observation):

تعدُّ الملاحظة من أهم قواعد المنهج الأنثربولوجي العلمي؛ لذلك يؤكد راد كليف براون ضرورة التمييز بين الملاحظة العلمية والملاحظة العابرة. فالملاحظة العلمية هي ملاحظة مقصودة ومحدودة الهدف، وذلك كوسيلة لتحقيق الفرض الذي بدأ به الباحث الحقلي دراسته(١). لا سيما أنَّ الملاحظة من أقدم وسائل جمع البيانات وأكثرها شيوعًا للتعرف على الظواهر الطبيعية، وفي مراحل متأخرة استُعملت في العلوم الاجتماعية والإنسانية بشكلٍ خاص. وقد كان الفضل بارزًا لروَّاد الأنثروبولوجيا في لفت نظر الباحثين الاجتماعيين إلى الدور المهم الذي لعبته الملاحظة بوصفها وسيلة ضرورية من وسائل جمع البيانات في الدراسات. وقد لجأ الباحثون الاجتماعيون ولا سيَّما علماء الأنثروبولوجيا إلى عدِّ الملاحظة طريقةً من طرائق البحث(٢).

ومع تعدُّد أساليب الملاحظة فهي تُقسّم على ملاحظة بسيطة وملاحظة منظَّمة، والملاحظة تحدث بطريقتين: الأولى الملاحظة دون مشاركة، وهي التي يقوم فيها الباحث بالملاحظة دون أن يشترك في أي نشاط تقوم به الجماعة التي تخضع للملاحظة(٣).

---

١. محمد حسن غامري، المناهج الأنثربولوجية، مصدر سابق، ص٢٦.
٢. طاهر حسو، أساليب البحث العلمي في علم الاجتماع، مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، ٢٠١١، ص١٣٠.
٣. محمد حسن غامري، المناهج الأنثربولوجية، مصدر سابق، ص١١١.

ب . الملاحظة المشاركة (Participant observation):

وهي إحدى الأدوات التي يُعتمد عليها في البحوث الاجتماعية والأنثروبولوجية، وهي التي تعني اشتراك الباحث في حياة الناس الذين يخضعون للملاحظة لمدَّة زمنية طويلة نسبيًّا. فيقوم الباحث بدور العضو المشارك في حياة الجماعة أو المجتمع المدروس من طريق العيش معهم ومشاركتهم بجميع نشاطاتهم ومشاعرهم دون أن يكشف عن هُويَّته أو شخصيَّته، وقد شاع استعمال الملاحظة المشاركة في علم الاجتماع والأنثروبولوجيا على نطاق واسع في الستينيَّات من القرن الماضي على يد أنصار التفاعلية الرمزية والمنهجية الشعبية بالمشاركة، في أكثر مناهج البحث التي يغلب عليها الطبع الكيفي(١). وإنَّ الملاحظة المشاركة تُعدُّ عنصرًا أساسيًّا في البحث الأنثروبولوجي المعاصر التي تمدُّنا بها القدرة التفسيرية الفائقة التي يصعب توفرها في الطرائق الأخرى للبحث(٢). فإنَّ النزول إلى الميدان الحقيقي الذي ينوي دراسته الباحثون وأن يقتربوا ما أمكنهم من أنشطة الآخرين وخبراتهم اليومية. وتطلَّب هذا الاقتراب في حدِّه الأدنى درجةً من القرب الجسدي والاجتماعي من مجالات الحياة اليومية للناس ولأنشطتهم. ثمَّ الانغماس العميق في عالم الآخرين؛ لكي يفهم خبراتهم المهمَّة وذات المغزى. فالانغماس يعني أن يرى من الداخل كيف يمارس الناس حياتهم، وكيف يؤدون أنشطتهم المعتادة على مدار اليوم، وما الذي يعدونه ذا معنى، وكيف يترجم ذلك في أفعالهم، ويتضح ذلك في إصرار جوفمان بقوَّة على أنَّ البحث الميداني يعني إخضاع نفسك، وبدنك، وشخصيتك، ووشعك الاجتماعي، لمجموعة الظروف والملابسات التي تؤثِّر في حياة مجموعة من الأفراد، بحيث يصبح بوسعك أن تنفذ جسديًّا وإيكولوجيًّا إلى نطاع استجاباتهم لوضعهم الاجتماعي أو أوضاع أعمالهم، أو وضعهم السلالي(٣).

---

١. طاهر حسو، مصدر سابق ص١٣٤.

٢. علي محمود إسلام، الأنثروبولوجيا الاجتماعية: الدراسات الحقلية في المجتمع البدائي، ط٥، دار المعارف، القاهرة، ١٩٨٤، ٤٦٢.

٣. روبرت إيمرسون وآخرون، مصدر سابق، ص٥٤.

ج . الإخباريّون (Informants):

إنَّ الدراسات الميدانية للباحث الأنثروبولوجي لا تعتمد على الملاحظة المشاركة لجمع البيانات فحسب، بل من الأدوات التي يعتمدها هو ما يمدُّه الإخباري للباحث الأنثروبولوجي بالمعلومات، وقد أصبحت العلاقة بين الإخباري والباحث الاثنوجرافي محل عنايةٍ منذ أن تخلَّت الأنثروبولوجيا عن مسلماتها الساذجة حول تجانس المجتمع البدائي. ولكي ينجز الباحث الأنثروبولوجي عمله الأثنوجرافي الميداني، ويكتب تقريره عنه يجب عليه أن يأخذ في حسبانه طبيعة المقاصد التي يسعى إليها كل من الإخباري الاثنوجرافي عند تقييم المعلومات الناتجة عن هذه العلاقة(١). فالمخبر كما ورد قاموس الأنثروبولوجيا هو: شخص يعاون الدارس الميداني بالإجابة عن أسئلته، وبتقديم معلومات (أثنوكرافية) مفصَّلة عن المجتمع الذي يدرسه، تشمل مختلف مظاهر حياته ونظمه، ويناقش الدارس حولها لاستجلاء ما يصعب عليه فهمه من حقائق غامضة تتعلَّق بها، ويتخذ الدارس الميداني عادةً أكثر من مخبر واحد، ليستفيد من تنوع خبراتهم وتخصصاتهم، وليحصل على وجهات نظر مختلفة حول الحقائق عينها، ويشترط المخبر أن يكون ذا خبرة ومعرفة واسعة، ومتخصصًا في موضوع بعينه، كالتحكيم، أو حفظ التاريخ التقليدي، أو رواية الأدب الشعبي، أو السحر، أو الطب المحلي، أو الصناعات البدائية، وما ماثل ذلك(٢).

---

١. شارلوت سيمور. سميث، مصدر سابق، ص٧٢.

٢. شاكر مصطفى سليم، مصدر سابق، ص٤٩٢.

جدول بأسماء الإخباريين ملحق (٣)

ت	الكلمة	العمر	المهنة
١.	عبد الحسن الصبيح	١٠١	فلاح / راعٍ
٢.	وحيد حسين فليحي المحمداوي	٩١	فلاح
٣.	حجي حسين النعيمه الجماسي	٩٠	فلاح
٤.	زامل المطير الساعدي	٨٨	فلاح / راعٍ
٥.	جبر الصالح الكناني	٨٣	فلاح / بائع للخيول
٦.	جبر التامول الماجدي	٨٣	فلاح
٧.	أبو مروان الشميسي	٨٠	شيخ عشيرة
٨.	حسن الصالح الكناني	٧٨	فلاح
٩.	سيد رحيم هاشم النوري	٧٨	شيخ عشيرة
١٠.	عبد الله جبار الساعدي	٧٧	فلاح
١١.	سيد فلحي النوري	٧٥	فلاح
١٢.	علي حسين الجماسي	٧٥	فلاح
١٣.	أبو خالد الكعبي	٧٤	فلاح
١٤.	سيد صلال النوري	٧٤	شيخ عشيرة
١٥.	حميد سلمان الصبيح	٧٣	فلاح / راعٍ
١٦.	مردان عدافه أبو عمار	٧٢	فلاح
١٧.	صبيح حسين المحمداوي	٧٠	فلاح / راع
١٨.	كاظم حسين الجماسي	٧٠	فلاح / راعٍ
١٩.	حسن حاجم بطي أبو فلاح	٧٠	فلاح / راعٍ
٢٠.	سيد داود النوري	٦٧	فلاح
٢١.	حلو صوب الله أبو حسب الجماسي	٦٥	فلاح / راعٍ
٢٢.	سيد حميد النوري	٦٤	فلاح / صياد
٢٣.	علي صوب الله الجماسي	٦٤	فلاح / راعٍ
٢٤.	أم كاظم الصبيح	٨٥	ربة بيت / فلاحة

د . المقابلة (Interview):

إنَّ المقابلة التي يجريها الباحث الميداني تُعدُّ من أساليب الاتصال بالجماعة أو المجتمع المدروس من طريق فتح الحوارات مع أفراد الجماعة وجهًا لوجه وبين أفراد المجتمع. ويرى شاكر مصطفى أنَّ المقابلة هي حصول الدارس الميداني في بعض العلوم الاجتماعية كالأنثروبولوجيا على معلومات من طريق مناقشات يجريها حول موضوعات محدَّدة مع أحد أفراد المجتمع الملمين بتلك الموضوعات؛ كي يحللها ويستفيد منها في بحثه العلمي(١). وإنَّ المقابلة ترتكز على دقة الاتصال والتفاعل بين الباحث وبين من تجري المقابلة معه، فعبر المبحوث عن إدراكه لحدث أو وضع وعن تفسيراته أو تجاربه(٢).

هـ . الأدوات التقنيّة (Technical tools):

لقد اعتمد الباحث في دراسته الميدانية على بعض الأدوات التقنية مثل آلة التسجيل وكامرة الصور (فتوغرافية) والفيديو؛ لغرض التوثيق والعودة لسماع الحوارات والإجابات التي حصل عليها من طريق لقاءاته اليومية مع مجتمع البحث، وكذلك المعلومات التي يحصل عليها من الإخباريين الذي اعتمدهم.

---

١. شاكر مصطفى سليم، مصدر سابق، ص٤٩٨.

٢. إبراهيم عبد الله، البحث العلمي في القيم الاجتماعية، المركز الثقافي العربي، دار البيضاء، ٢٠٠٨، ص٢٢٦.

الباب الثاني

البناء الحقليّ للدراسة

الفصل الخامس

العائلة الريفيّة ومقومات تقاليدها

المبحث الأوّل:

طبيعة الزواج في الريف

المبحث الثاني:

مكانة المرأة والطفل في ظلِّ قواعد التنشئة الاجتماعيّة/ الحقوق والواجبات

المبحث الأول:

طبيعة الزواج في الريف

إنَّ المجتمع الريفي لمنطقة أم البطوط مجتمع مسلم، يسمح للرجل الزواج بأكثر من امرأة حتى يصل إلى أربعة نساء في آنٍ واحد، لكنَّ الزواج الأحادي هو النمط السائد فيها، مع اعتقادهم أنَّ الزواج بأكثر من مرأة يُعدُّ أمرًا اعتياديًّا وغير مستهجن. بل كثير منهم يطمح للزواج بأكثر من واحدة، لكن طبيعة الظروف الاجتماعية والاقتصادية تحدُّ من تعدُّد الزوجات. في الوقت الذي يُعدُّ الرجل المتزوج بأكثر من امرأة ذا مكانة اجتماعية أرفع من غيره.

ويتميَّز المجتمع الريفي بطقوسه الخاصَّة في أثناء تأدية مراسم الزواج، ابتداءً من الموافقات على الزواج بالمرأة المراد الزواج منها أو عائلتها أو عشيرتها، فالقرار الفصل بيد الأب، بعد أن تبدي الأم قناعاتها بالمرأة، فهي من تشخّصها وتذهب للقائها وتطلع على واقعها، من حيث الجمال وإمكاناتها الجسدية والأخلاقية في إدارة البيت ومداراة زوجها وغيرها. ثمَّ يأتي قرار الزوج. قد يكون الزواج ناتجا عن علاقة حب بينهما، لكنَّه قليل جدًّا؛ لقلَّة الاحتكاك بين الرجال والنساء. ومع وجود علاقة حبٍّ بينهما تبقى العلاقة الغرامية خفيَّة؛ لأنَّها تُعدُّ أحد المحاذير العرفية التي تسبِّب امتناع أهل الفتاة من زواج ذلك الشخص الذي تحبُّه، بل قد تصل إلى حدِّ الخصومة وانقطاع العلاقة بين أهله وأهلها، إن لم تصل إلى حدِّ النزاع العشائري. فعلاقة الحبِّ محرَّمة ضمن تقاليدهم، ولا يُسمح للفتاة أن تقيم أيَّ علاقة غرامية، مهما كانت قرابة الشخص المغرمة به حتى لو كان من أقربائها المقربين، فضلًا عمَّا لو كان من عشيرة أخرى، فذلك يُعدُّ عارًا كبيرًا قد تُعاقب عليه الفتاة بالقتل.

تفرض عليهم تقاليدهم تفضيل الزواج بين أولاد العمِّ والخال، إن كانوا من فخذ واحد لتتسع إلى أفرد الفخذ ثمَّ العشيرةِ الواحدة. فزواج ابنة العمِّ هي أبرز الزواجات في هذه القرى، حيث تتضح في أهازيج الرجال (بنت العم لابن العم بسمار بلوحه) وأهازيج النساء (بنت العم لابن العم بلياه فلوس)(*)، ثمَّ تتسع الخيارات(**) مع عدم وجودها، وتُفضَّل ابنة العمَّة إن لم يكن زوج العمَّة من عشيرة أو فخذ آخر، وكذا بالنسبة إلى ابنة الخال أو الخالة. أمَّا الزواج من عشيرة أخرى؛ فهو أبعد الخيارات، ولا يتحقَّق إلَّا في ظروف خاصَّة كالعلاقات الحميمية بين بعض أفراد العشيرة مع العشيرة الأخرى، أو أن يكون الرجل من (السادة) مِمَّن يعود نسبه إلى النبي محمَّد (ص) وهذا ما سنذكره في مبحث مكانة السيد. أو يتحقق الزواج من عشيرة أخرى بزواج (الفصلية) أو (النهيبة)(***).

إنَّ من تقاليد الزواج في قرى أمّ البطوط قيام أُمِّ الولد وبناتها وبعض نساء السلف بالتشاور بينهن في حوارٍ مفتوحٍ تطرح فيه أكثر من امرأة إلى أن يرسين على إحداهن، التي عادة ما تمتاز بنشاطها البيتي

***- لم تكن الأهازيج وليدة الصدفة كما يقولون، بل هي معبِّرة عن واقع حقيقي معيش ومعتقد به، فتأكيد فرض ابنة العم لابن عمِّها مثل علاقة اللوح بالمسمار علاقة لا انفكاك بينهما. ولم يكن بين أبناء البيت الواحد تبادلات مادية ونفعية، كما ينظر في كثير من الأحيان بأنَّ المهور عبارة عن تعويض مالي يُعطى لأهل البنت. فالمهور كانت فيما مضى عبارة عن ماشية تُعطى لأهل البنت تعويضًا عن البنت التي سيأخذها بيت آخر. فينتفع منها بوصفها يدا عاملة أخذت من بيت وسينتفع منها البيت الجديد. فكلَّما ارتفعت مكانة البنت من جمال وعفة وشرف، ارتفع مهرها الذي يصل إلى عشرات النعاج (٩٠ نعجة) وإن كان متوسط المهور بين ٣٠.٤٠ نعجة، التي سيختارها الأب بنفسه، ويرفض ولا يقبل النعجة العليلة، أو الضعيفة، أو الكبيرة بالسن، ولا يعطي الأب لابنته من هذه النعاج سوى نعجة أو نعجتين، والباقي هو سينتفع منه. وإذا كانت البنت مِمَّن يعتمد عليها أهلها فإنَّهم قد لا يزوجونها أصلًا فيتركونها تعنس في بيتهم.**

****- اتساع الخيارات منظور فيه إلى ما يمكن أن ترثه الزوجة من زوجها وأولادها. فلا يرغب الآباء أن تذهب تركتهم إلى أفخاذ ليس بينهم مودة كبيرة. أمَّا مع العشائر الأخر؛ فلا يسمح بانتقال التركة أو ما ترثه الزوجة وأولادها الذين قد يكونون ميالين إلى أخوالهم، فتعدُّ خسارة كبرى، فالكل يسعى إلى حصر ما ترثه الزوجة في العشيرة أو الفخذ الواحد، فضلًا عن العائلة الواحدة.**

*****- يُنظر، فصل التفاعل الاجتماعي اليومي في الريف لهذه الدراسة، ص١٨٧.**

كالطبخ والتنظيف وحلب البقر ومداراة الماشية في حضيرتها، ومشاركتها أبيها في الحصاد وغيرها من الأعمال، وعفتها وشرفها، والنظر إلى جمالها المتمثل بسماحة وجهها وطولها ورشاقتها، وسمعة أهلها ذائعة الصيت بالكرم والشرف والعفّة (بت الخيّر حرثه)، فتقترحها الأم على زوجها وابنها، فإن اتفقوا بادرت الأم ومع مجموعة من النساء في زيارة تلك الفتاة إن كانت تسكن في مكان بعيدٍ لتشاهدها، وتراقب أفعالها ومنطقها ـ وإن كان أغلبهن غير متعلمات أو أنَّها لم تتجاوز المرحلة الابتدائية(*) ـ وترى جمالها. فتقاليدهم لا تسمح لمن يريد الزواج أن يرى البنت أي لا يرى الخاطب خطيبته إلَّا يوم زفافهما وهو اليوم نفسه الذي يعقد فيه القِران ـ بكسر القاف ـ (الملچه)، ففي هذا اليوم يذهب جمع من أهل العريس رجالا ونساءً لجلب العروس من بيت أهلها، فيأخذوا معهم رجلا يقوم بإبرام عقد الزوج لهما، وهو بطبيعة الحال إما أن يكون سيدا (من نسب النبي(ص)) أو رجلا يسمى (مومن) وهو رجل خيّر وصالح يُعتدُّ بتدينه.

أمَّا الخطيبة؛ فلا يسمح لها بتزيين نفسها وتجميلها أو ارتدائها الملابس التي تبيِّن أنَّها أصبحت عروسًا، فالخوف من نظرات الرجال فيما لو رأوها فيُعجبوا بها، وكذا الحسد، أو يبدر منها تصرفًا قد يُعابَ أهلها عليه. فالتزيين والتجميل يكون قبل يوم من زفافها، إذ تقوم أم الفتاة بتبخير البيت وابنتها بالبخور وبدخان بذور الحرمل (يطگطگون حرمل). أمَّا أم الولد؛ فتقوم برش (البطله)(**)، وكذلك تقوم بتبخير البيت بالبخور وبذور الحرمل. وفي يوم الثالث من الزواج يذهب الزوج والزوجة لزيارة أحد الأماكن التي يرونها مقدسة مثل زيارة مقام سيد أو رجل صالح، أو زيارة مرقد أحد الأئمة(ع)، ليتبركوا به، ويدفعوا عن أنفسهم السوء، ويطلبوا بأن يعيشوا سعداء، وأن يرزقوا الذرية الصالحة، ولا يسمح للزوجة أن تذهب إلى

***- سنتطرق إليها في المبحث القادم.**

****- البَطْلَه، هو عبارة عن ماء يقرأ عليه بعض الآيات والأدعية، ويرش داخل البيت وخارجه، ليبطل أعمال السحر أو الحسد، الذي قد يُعمل لإبطال الزواج وإفشاله.**

بيت أهلها إلَّا بعد أن يهلَّ هلال جديد، إذ يعدُّ فال نحس وشؤم على العروسين، وقد يؤدِّي إلى الانفصال بينهما.

يستعدُّ بيت العريس لاستقبال أهالي القرية وبعض أهالي القرى المجاورة مضيفًا إياهم، حيث تبدأ مراسيم الاحتفال بالزواج قبل ثلاثة أيام من الزفاف ـ كانت سبعة أيام ـ فيتوافدون عليه صباحا ومساءً، بل إنَّ أغلب أهالي القرية يكون طعامهم في بيت العريس غداءً وعشاءً. ففي هذه الأيام لا تطبخ النساء في بيوتها إلَّا في حالات استثنائية، وإلَّا فالعائلة تذهب بأكملها إلى بيت العريس، فيبقون عنده حتَّى الليل؛ لكنَّهم لا يبيتون عندهم، بل يعودون إلى بيوتهم ثمَّ يعاودون في صباح اليوم التالي، وتستمر حتى يوم زفافه.

يجتمع أهل القرية والمدعوون من القرى الأخرى ويجلسون على مائدة واحدة، وغالبًا ما تكون هذه المائدة قُبيل وقت الغروب، ثمَّ يجتمع الرجال والشباب والصبية مرددين بعض الأهازيج (افرح لابن العم تعتاز أيامه) (افتحلي الملعب جاي اتمرگص بيه)[*]، وهم سائرون باتجاه بيته، فتستقبله النسوة بالزغاريد (هلاهل)[**] والأهازيج ليدخلنه (بت عمنه وختنه اتصير چنتنه .. وما ريد الغريبه ادّوس عتبتنه) على زوجته.

***ـ كانت أغلب الأعراس وفي يوم الزفاف حيث يجتمع كلُّ المدعوين لحضور زفاف الزوج، يؤتى بالمغنين وفرقهم الموسيقية وكذلك الراقصات (كيوليه) فيشاركهن الرجال من الحاضرين الرقص، لكن في الوقت الحاضر لا يؤتى بالراقصات، بل بعضهم يكتفي بإحضار المطرب وفرقته الموسيقية، ومنهم من يكتفي بإقامة مأدبة عشاء.**

****ـ هلاهل مفردها هلهولة (كللوش، بتكرار حرف اللام خمس مرات أو أكثر بحسب التعبير عن الفرحة)، للهلاهل أكثر من وظيفة لدى النسوة، فضلًا عن الفرح، فإنّ الزغاريد يستعملنها في شحذ همم الرجال في المعارك أو فزعتهم. وكذلك للإعلام عن شيء ما، كما في بحثهم عن شيء مفقود فتجده المرأة فإنَّها تزغرد تنبيها وإعلامًا عن وجوده، وتستعمل للتنبيه (اتحشّم الزلم) فيما لو دخل سارق على أحد البيوت، فالمرأة لا تصرخ بل تزغرد. كما يحشّم الرجال بقولهم (ها لولاد ها) فضلًا عن الأهازيج.**

المبحث الثاني:

مكانة المرأة والطفل في ظلّ قواعد التنشئة الاجتماعيّة/ الحقوق والواجبات

إنَّ طبيعة الظروف الإيكولوجيَّة القاسية لتلك المناطق، والتي تُعدُّ نائية وبعيدة عن المدن، وشبه معدومة الاتصال بها، فرض عليها بناءً اجتماعيًّا محددًا ودائرة ثقافة مميزة بها. والعلاقات الاجتماعية في المنطقة الريفية تقوم على مجموعة تقاليد وأعراف أصبحت ثقافة عامَّة تؤسس لضوابط وقواعد تنظيمية تبدأ من الأسرة وتنتهي بالمجتمع المحلي. فثقافة الحوف(*) وغيرها من التقاليد والعادات التي يتناقلها أفراد

***ـ الحوف هو السرقة، لكن.. في أوقات مضت لم ينظر إلى الحوف على أنَّه سمة مذمومة، بل هو لون من ألوان الشجاعة والجرأة، فالرجل الذي لا يحوف لا يعدُّ رجلًا، بل مستهجن ومعاب وجبان، فمن صفات الرجل الشجاع ممارسة الحوف. و(الحايف، عجيد، أي قائد المجموعة أو قدوتها وأشجعها) له صفات مختلفة عن السارق، فالحايف لا يحوف من بيت فيه امرأة لوحدها، ولا يحوف من بيت فيه أيتام وأمهم الأرملة، ولا بيت فقير ولا يخون الحايف الأمانة، ولا يحوف من بيت صديق، بل لا يحوف من قريته أو القرية التي له فيها علاقات صداقة. كما لا يُتصرّف بالمسروق إن كان من الأشياء الثمينة كالذهب إلَّا بعد الاطمئنان بعدم مجيء صاحبها مطالبًا بها. ولهم في ذلك قصص كثيرة، يقول الحاج جبر: (جنت أروح للحوف وسحوري بظهري) أي إنَّ بعضهم مِمَّن يؤدون الصلاة والصيام وزيارة مراقد الأئمة؛ لكنَّهم لا يرون الحوف من الأعمال التي حرَّمها الدين. ويروى أنَّ أخوين اثنين كانا قد قررا أن يحوفا بيتًا فيه حضانٍ قد شخصاه سابقا، فطلبا من عمتهما بأن تسمح لابنها أن يذهب معهما، فقبلت بشرط أن يحفظا ابنها ((ديرو بالكم على وليدي، وردوه لي سالم))، وعندما وصلا إلى البيت دار حوار بينهما فيمن يدخل ليأخذ الحصان، فقال الأخ الأكبر لأخيه أنا سأذهب؛ ((<u>عمتي كالت ديرو بالكم على ابني واحنه كون اندير بالنه عليه</u>))، فأنتما راقبا الدار وأنا سأذهب لجلب الحصان التي كانت مربوطة بحبل مثبت بوتدٍ في الأرض عند واجهة الدار. كان الدار عبارة عن خيمتين قد اتصلتا ببعضهما، لكن الفاصل بين الخيمتين من خلف الدار لم يكن محكمًا، مِمَّا دعا الأخ الأكبر إلى الدخول منه. لم يمكث الأخ الأكبر كثيرا حتى عاد، فقال لهما لا نستطيع أخذ الحصان الليلة، فصاحبه جالس أمام البيت والوتد تحت قدميه وسلاحه على كتفه وهو حذر جدا، فالأمر خطير، دعونا نعود أدراجنا، ونأتيه في يوم آخر. وبعد أن ابتعدوا عن البيت جلسوا في مكان لا يراهم فيه أحد وأشعلا نارا لخبزوا لأنفسهم خبزا (رصّاع) بعد أن جلبوا معهم الطحين والماء ليسدوا به جوعهم، وبينما هم جالسون قال الأخ الأصغر لأخيه لم اقتنع بكلامك! حينما قلت بأنَّك لا تستطيع أخذ الحصان لأنَّ صاحبه=**

المجتمع في محافل مختلفة سواء كانت في المضايف والدواوين(*) أو اللقاءات الخاصة مثل البدْوَه(**) التي لها الدور الواضح في تمرير التقاليد والعادات والسناين وتأثيرها بالرجال الكبار فتنعكس بدوره على تنشئة الصغار وتمريرها لهم بشكل مباشر في أثناء تواجدهم فيها، أو من طريق القاءات البيتية، أو في أثناء العمل في الزراعة أو الرعي وغيرها، أو من طريق الحوارات التي تدار في مجالسهم الخاصة عندما يلتقي أبناء العمومة لطرح موضوع خاص، فالصغار عادة ما يكونون مجودين ليستمعوا، لكن من دون المشاركة أو إبداء الرأي، وإنَّما هو تواجد ليعوا بعض ما يدور ويستمعوا لما يتناقل في الأثناء لبعض الروايات والقصص والعبر والمواقف وغيرها.

لكن تبقى العائلة النواة الأولى التي تعمل على تنميط سلوك الأفراد وضبطه ضمن عاداتها وتقاليدها المعروفة لديهم. فالأم هي المغذي الأول للأطفال بتلك العادات والتقاليد، وكما سنبيّنه في مبحث تقسيم

=نبه وحذر وسلاحه على كتفه، فما هي إلَّا ضربة واحدة على رأسه، ثمَّ تأخذ سلاحه وحصانه!!! فالتفت إليه أخوه الأكبر.. صدقت، أنا لم أجبن ولم أعرف الخوف، لكني عندما دخلت وجدت امرأة نائمة ونصف جسدها السفلي غير مستور (عارٍ) أجبرني الحياء على إنزال رأسي وغض بصري ورجعت إليكم. فسأله أخوه أولم تسترها؟ فقال له لا بل رجعت إليكم. فرد عليه (الله ايطيح حظك، ليش عفت المره مكشفه، جا غير اتغطيها ولا تخلي الشياطين اتباوع عليها).

وإنَّ بعضهم لا يحوف إلَّا خصومَه، أو إنَّه يطلبه مالًا أو أشياء يمتنع ذاك من ردها إليه، فيضطره للحوف منه. أو يحوف من بعض الشخصيات المتسلطة عليهم كالإقطاعيين وغيرهم. ولعلَّ العوز والحاجة أحد مسوّغات الحوف، فضلًا عن عدم توعيتهم وتعليمهم بأنَّ الحوف نوع من السرقة المحرمة شرعًا وعرفًا كما يقولون (يا خالي كلشي ما نعرف، ومحّد علّمنه). هذا العبارة تردَّدت كثيرًا على مسامع الباحث من الأشخاص الذين التقاهم مِمَّن مارسوا الحوف. أمَّا في الوقت الحاضر؛ فالمناطق لم تشهد الحوف، وما تشهده فهو سرقة المواشي، ولا يُسمَّى فاعلها (الحايف) بل السارق (حرامي حلال، أو حرامي ليل).

***- سنبيّنها في حديثنا عن مضيف الشيخ أو السيد.**

****- البدْوَه أو التعلوله أو التسيوره، هي مسميات لتقليد يومي يمارسه الرجال في السلف الواحد أو حتى بين سلفين قريبين، يلتقون في بيت أحدهم، وغالبًا ما يكون شخصًا كبيرًا بالسن أوجيهًا أو كريمًا، أو شخصًا مرحًا أو ذا معرفة واسعة بأمور الحياة.**

العمل أنَّ دور الأم هو إدارة البيت وتربية الأطفال، لكن هذا لا يعني أنَّ الأب هامشي؛ إذ إنَّ بنيتهم أبوية النسب والمسكن، وإنَّ الرجال لهم المكانة العليا، فدور الأمِّ في تنشئة أولادها وبناتها غالبًا لا يخلو من تلقين زوجها لها وتذكيرها بالتقاليد والعادات التي يريدها هو، مِمَّا ورثه من آبائه وأجداده ـ فمعاملة الصغار مبنية على المحبة والمودَّة وتعابير الاحترام بنتًا كانت أو ولدًا، مِمَّا يجعلهم ذوي طابع هادئ ومسالم ولا يحملهم على الضغينة وكراهية الآخر، مع وجود نظرة مختلفة لمكانة الأولاد الذين يمثلون واجهة العائلة وهيبتها وضمان استمرارها. وتتضح أكثر عندما يكبرون ويبدأون مشاركة الكبار في العمل، فالفتاة تكون عشيرة الأم والنساء اللاتي يُحطْنَ بها، والصبي يشارك أبيه وإخوته والرجال الآخرين، وفي هذه المرحلة العمرية تبرز مكانة كل منهما، فالذكور أعلى شأنًا من الإناث. فالمرأة ضعيف دورها، ومكانتها ثانوية، مِمَّا يؤسس لسلطة الأخ على الأخت بل تصل سلطته حتى على أمِّه التي يحترمها، فالاحترام والمحبة شيء وإدارة البيت من الرجال شيء آخر سواء كان زوجا أم ابنا كبيرا.

لا ترث المرأة شيئا من الثروة(*) التي يخلّفها الآباء والأزواج أو الأبناء، فالزوجة تابع لزوجها، وإن كانت غير متزوجة فهي تابع لأبيها أو إخوتها. لكنَّها قد تملك من النقود أو المصوغات الذهبية، أو تشتري جاموسة أو بقرة أو حتى شاة. أمَّا الأرض؛ فلا ملكية لها فيها، حتى مع اعترافهم بإرثها للأرض، إلَّا أنَّها تبقى تابعة، فإرثها من زوجها يكون مع حصة ابنها الأصغر(**)، فلا تعطى أرضًا بل تُحسب

***- قد وضحنا ذلك في مبحث مكانة الثروة.**

****- غالبا ما تستخدم القرعة في تقسيم الأرض التي تُسمَّى بـ "ذبت عويد" أي رمي عود ولا يشترط استخدام العود فقط بل قد يستخدمون أيَّ شيء عوضًا عنه، فيقوم شخص ليس من الوارثين هم يختارونه ليقيم القرعة بينهم، فيحدد لكل قطعة من الأرض عودا، ثمَّ كل وارث من الرجل عودا، فالعود يمثل أرضه التي سيمتلكها، فالأمُّ حصتها مع ابنها الصغير. ويقول الأهالي بأنَّ هذه الطريقة قديمة، وقد ذكرها القرآن في قصة مريم بنت عمران(ع) حينما أرادوا أن يكفلوها، فجاء فيه: "ذَٰلِكَ مِنْ أَنبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهِ إِلَيْكَ وَمَا كُنتَ لَدَيْهِمْ إِذْ يُلْقُونَ أَقْلَامَهُمْ أَيُّهُمْ يَكْفُلُ مَرْيَمَ وَمَا كُنتَ لَدَيْهِمْ إِذْ يَخْتَصِمُونَ" سورة آل عمران آية ٤٤.**

قيمة حصتها، وفيما لو باعوا الأرض فإنَّهم سيعطونها، لكنَّ كثيرًا منهم لا يُعطيها شيئًا حتى لو باع الأرض، بل حتى في المواشي وغيرها من الممتلكات لا تعطى، وإن أرادوا إعطاءها فغالبًا ما تُعطى جزءا يسيرا منه. ولا يسمح لها التقدم بالمسير على الرجال (عيب المره تمشي كدام الزلم)، ولا يسمح لها الحديث مع الرجال الغرباء ما دام الزوج أو الابن موجودا، ولا يسمح لها بالاتجار أو العمل خارج دائرة أعمالهم مثل الحصاد مشاركةً زوجها او ابنها فيه، ولا يسمح لها بمجالسة الرجال (زحمه النسوان ايگعدن ويه الزلم).

ولا يسمح للفتيات إذا ما كبرن الاحتكاك المباشر بالشباب، ولا يسمح لهم باللقاءات الخارجية، غير إلقاء التحية وتبادل بعض الكلمات في المواقف العامَّة ولوقت قصير جدًّا، إن كانت لهنَّ بهم صلة قرابة أو مِمَّن يعيش معهم في سلفهم مِمَّن بينهم مودَّة واحترام متبادل.

إنَّ إتمام المرحلة الابتدائية(*) بالنسبة للفتيات يعني أنَّها أصبحت امرأة مؤهلة للزواج (البت بهذا العمر تصير مره)، كما يستهجن بعضهم من تعلم الفتاة (شني وإذا اتعلمت شتحصل، وشتصير، بالتالي تعرس وتخلّف وتگعد بيته) و(المره تتزوج وتنستر هواي احسنلهَ من المدرسة)، فزواجهن غالبًا ما يكون

***- تفتقر مقاطعة أم البطوط والقرى المجاورة إلى المرحلة المتوسطة، سواء كانت للبنين أو للبنات، حيث لم تبنَ غير المدارس الابتدائية، وهي عبارة عن أبنية متواضعة جدا ذات مساحة صغيرة، فبعض صفوفها لا يتجاوز المترين ونصف المتر عرضاً ويقترب من الخمسة أمتار طولاً، ولا يتجاوز عدد الطلاب العشرين طالبا للمرحلة الواحدة في صف واحد، وبعض الصفوف للمرحلة الواحدة خمسة طلاب وهذا غالبا ما يكون في الصف السادس الابتدائي؛ لأنَّ الفتيات يُجبرن على ترك الدراسة. والملاحظ من قبل مدراء المدارس ومعلميها أنّ البنات أكثر نشاطاً، وأكثر ذكاءً، مما يجعل نسبة تفوقهن أكثر من البنين. وفي حالة تخرج البنين في المدرسة الابتدائية لمن يريد الاستمرار بالدراسة، أو بعض من يجبره أهله على الاستمرار بها الذهاب إلى المدينة، لإتمام المرحلة المتوسطة والاعدادية ثم الكلية، ولا يسمح للفتيات ذلك.**

بين ١٣ـ١٦ عامًا. فتقاليدهم لا تسمح لها بالتنقُّل ذهابًا وإيابًا إلى المدرسة(*) وليس معها أحدٌ من أهلها، فالحذر شديد من أن تقع بعلاقة غرامية، أو يقع عليها سوء، أو تفعل فعلًا يراه عرفهم عارًا. ومن جهة أخرى يُنظر لها على أنَّها يد عاملة لها نشاطها الموكول بها في مساعدة النساء بالأعمال البيتية، ـ قد بينَّاه في مبحث تقسيم العمل ـ مِمَّا يجعلهم يمتنعون من استمرارها بالدراسة، فلا يمكن لهم الاستغناء عن يد عاملة بانشغالها بها.

أمَّا تراثهم الشفاهي؛ فمملوء بالقصص والروايات والأحداث (فلانه الناهبة، وفلانه العاشگه (المرأة التي تعشق رجلا)، وفلانه اللي زنت، وفلانه المغتصبة، وفلانه الفصليّة، وغيرها) التي يتناقلها الناس عن مكانة المرأة ورمزية شرفها المقرون بأفراد العائلة والفخذ والعشيرة، وذمّ مواقفها وتصرفاتها التي تنعكس عليهم مما يجعلهم شديدي الحرص على عدم السماح لها بفعل أيّ شيء يُعدُّ عارًا عليهم ويمسُّ شرفهم.

فالأمر بين قيمة المرأة المتدنية (تكرم الحرمه)(**) والخوف من العار الذي يمكن أن تجلبه لهم (البت بس تكْبَر اتزوجهَ راسك يبرد)، مِمَّا يقلل مكانتهم الاجتماعية بين أفراد العشيرة وكذلك بين العشائر الأخرى، حتى إنَّ بعضهم يكره أن تكون له بنتًا، بل يريد الأولاد الذكور. جعل الاضطراب واضحا في تعاملهم معها. فهي رمز شرف مقدس للعائلة أو العشيرة ولا يسمح المساس به، بل يُعدُّ المساس بها أشدّ بكثير من المساس بالرجال، وفي الوقت نفسه ثانوية فلا تعلو مكانتها على مكانة الرجال، بل أُدخلت في

***ـ كانت الفتيات ممنوعات من الدراسة في المدارس، لكن في ثمانينيَّات القرن الماضي سمح لبعضهن الذهاب إلى المدرسة الابتدائية فقط، فسعيدة حظ من يسمح لها إكمال الصف السادس الابتدائي.**

****ـ لا يؤمن كثير منهم بهذا القول. لكنه يبقى تعبيرا عن مكانة المرأة عند مَن يرى أنّها أقل بكثير عن مكانة الرجل، الذي يرى نفسه هو السلطة، هو الآمر الناهي، هو صاحب القرار، هو المطعم، هو المالك، هو المنفق... والمرأة، هي المنفذ، والمتسلط عليه، هي مَن ليس لها قرار، هي مَنْ لا يملك، هي من يُفق عليه... وهذا التقييم، يقصد به عنوان المرأة مطلقا، <u>لكن عند استخدام توصيفات القرابة مثل كلمة (أمي، عمّتي، خالتي، جدّتي، ابنتي) فلا يلحق بقولهم تكرم، لأنّهم لا يعتبرون الأمّ ممن يُكرم الرجل عليها.</u> لكنه لا يمنع من النظر إليها على أنّها ليس لها سلطة أو نفوذ وسيطرة على الرجال، سواء كان ابنها الراشد والكبير، أو حفيدها من جهة الأب.**

نظام الديات فتسمى المرأة فصليّة(*) بعد أن كانت الديَّة تتعلق بالأموال وبالماشية، وبعض الأشياء، فقد جُعلت المرأة عطاءً يُدفع للعشيرة التي اعتدي عليها، بين تنكيل للعشيرة، وبين حلٍ لنزاع قد لا رجعة له بعد أن أصبح الخصماء أنسباء (الخال وابن الأخت).

إنّ من أبرز ركائز التنشئة الاجتماعية التي تعمل عليها الأسرة التفاعل الاجتماعي والنشاط الاقتصادي والمعتقدات الدينية، التي تحمل الآباء والجماعات المرجعية في تحديد طبيعة الحياة التي ينشأ فيها الصغار.

فالعمل يفرض على الفتيات نمطًا معينًا من التعامل مع أنفسهن ومع المحيط الاجتماعي، ويحتِّم على الصبيان أداء دورٍ مختلف عن دورهنَّ. فغالبًا ما يرافق الصغار أباءهم في العمل، فيقوم الأب أو الأخ الأكبر وحتى العم بتغذية الصغار بالتقاليد والكيفيات التي يتعامل بها مع المحيط، سواء كان إنسانا أو نباتًا أو حيوانًا. فهذه المرحلة العمرية للصغار تؤسس لتنشئة تنسجم مع البيئة الطبيعية القاسية في شتائها البارد وصيفها الحارّ التي تحدد نوع الأنشطة الاقتصادية التي تمارس من قبلهم(**). إذ يشارك الأولاد والبنات وهم في سنِّ الخامسة والسادسة من العمر آباءهم أو إخوتهم الكبار الرعي، وفي كلِّ المواسم سواء كان صيفًا حارًّا أو شتاء باردًا وممطرًا، ففي المراعي القريبة وبعد مدَّة من مشاركة الكبار يترك الصبي لوحده المباشرة بالرعي لزرع الثقة بنفسه، ومعرفة كيفية الاتكال عليها، لكن غالبًا ما يرافق البنت شخص آخر حتى وإن كانت بنتًا تكبرها بالعمر.

أمَّا التفاعل الاجتماعي، فالأولاد تتعدد مجالسهم التي ينشؤون فيها التي تبدأ من العائلة، ثمَّ تتسع فيشترك فيها جماعة الرفقة، وغالبًا ما يكون الرفقاء من الأقرباء، فأغلب القرى هم عبارة عن جماعات

***- سيأتي ذكر الفصلية في فصل التفاعل الاجتماعي اليومي في الريف.**

****- وهذا ما سنذكره في مبحث تقسيم العمل.**

قرابية، إن لم تكن أسرا ممتدة، ومجالس الرجال الخاصة في أثناء تزاورهم (البدْوَه) للقاء بعضهم للمسامرة أو تناقل بعض الأحاديث التي تتعلَّق بحياتهم اليومية. ولكثير منهم يكون المضيف هو المكان الذي تتكون فيه الشخصية وتكوين ذات الفرد، وتغذيته بكيفية ضبط سلوكه ومعرفة تقاليده وعاداته السائدة(*). وللفتيات مجلسها البيتي الخاص الذي تنشأ فيه وجماعة الصديقات وأغلبهن من الأقرباء، وغالبًا ما تكون محصورة مع أخواتهنَّ المتزوجات مِمَّن سكن في السلف نفسه وبنات العمِّ والعمَّة والخال والخالة. فكلما ابتعدت صلة القرابة قلَّت العلاقات النسوية. فليس للنساء مجالس كمجالس الرجال، سوى الزيارات القصيرة؛ لأنَّ طبيعة حياتهن لا تسمح لهنَّ باللقاءات الطويلة، فالنساء تستيقظ قبل أن يستيقظ الرجال ليحلبن البقر، ويبقين يعملن حتى الليل، ثمَّ يخلدن للنوم ليتمكن من الاستيقاظ باكرًا.

ولا تختلف كثيرًا طريقة تعامل المرأة عن الرجل في مناداتهما لبعضهما، فالرجل يناديها (خايبه، أو هوي، أو ولج، أو بنت الكذا ـ شتما ـ أو خاب شمالچ ... وغيرها مثل خايبه هوي وين غداچ) فتردّ المرأة عليه بقولها: (خايب، أو ولك شمالك، أو خاب شمالك، أو هوي... وغيرها مثل هاك أو تعال اتزقنب، أو صبيت الزقنبوت). وهذه العبارات يتداولونها فيما بينهم في أوقات الخصومة مع بعضهما، وكذلك في التخاطب اليومي الاعتيادي؛ لأنَّهم اعتادوا هذه الطريقة من التعامل، ويستثنى من ذلك تخاطب الأب مع ابنته غالبًا والابن مع أمِّه غالبًا، ولا يكون ذلك إلَّا نادرًا حينما لا تكون سلطة الأب قوية على أبنائه وعلاقته بهم غير جيدة. وكذلك الأمّ مع أبنائها. وتعدُّ هذه الألفاظ وغيرها مستهجنة بل مرفوضة من الغرباء أو أبناء السلف الذين ليس لهم علاقة قرابة مقربة جدًّا تسمح لهما بالتخاطب بهذه الكلمات؛ لأنَّها تُعدُّ كلمات إهانة وتجاوز أو استهانة بالمخاطب.

***ـ انظر: مبحث مضيف الشيخ أو السيد.**

وفي حال الخصومة والزعل بين الزوجين – مثلًا – قد يصل التعامل إلى حدِّ الضرب من الرجل لزوجته، إذ يوجد رجال لا يُعيرون أيَّة قيمة للمرأة، فهي والبهيمة سواء، إن لم تكن البهيمة ـ كالبقرة مثلًا ـ أفضل وأعزّ منها. فضرب المرأة إلى مدَّة قريبة كان شائعًا عند كثير من العوائل، لكنَّه قد تحجَّم كثيرًا، وهذا التحجيم لا يعني أنَّها لا تُضرب عند الكثيرين، بل تضرب ضربًا مبرحًا إذا أخطأت بحسب تقديرات الرجل. وفي مثل هذه الحالات لا ترد المرأة بضرب زوجها أو الرجل، بل عليها الطاعة والسكوت، وتأدية واجباتها المفروضة عليها.

لم يكن للتراث الديني وضوح بارز في تنشئة الصغار سوى مجموعة صغيرة من الآيات القرآنية لمن يحفظها، وبعض الأحاديث النبوية أو السير التاريخية لأئمة أهل البيت(ع) التي سُمِعت من قبل الواعظين ـ إن كانت قراهم مِمَّن يتردَّد عليها بعض رجال الدين من الوعَّاظ أو مِمَّن يجمعون الزكاة ـ فيُعلِّم الصغار والكبار على الصلاة والصيام وأداء الزكاة، وبعض الموضوعات الأخلاقية والتربوية التي لها علاقة باحترام الكبير وطاعته، والامتناع عن المحرمات كالزنا، والقتل، والسرقة، وإيذاء الجار وغيرها وهذا يحدث في مُددٍ متفاوتة. وإن لم تخلُ قرية من رجل يوصف على أنَّه مومن أو رجل صالح أو سيد يحفظ بعض الآيات من القرآن الكريم والقصص والروايات من سير النبي(ص) وأهل بيته (ع)، مثل قصَّة مقتل الإمام الحسين(ع)، ويخطب واعظًا لهم، لكن لقلَّة الواعظين وقلَّة التركيز على ما يرد في أحاديثه وخطبه، وضعف تفاعلهم معه لانشغالهم الشديد بأنشطتهم الاقتصاديَّة والحياتيَّة، يجعلهم غير حافظين أو متداولين لما سمعوا.

فالمقولات الشفاهية من الأجداد والآباء هي أغلب ما نشأوا عليه، فلا نصوص مكتوبة متوارثة بينهم سوى القرآن الكريم والذي لا يقرأه إلَّا القليل منهم؛ لضعف التعليم، فأغلب سكَّان القرى يفتقرون إلى القراءة والكتابة؛ لقلَّة المدارس التعليمية فيها. وإن توافرت مدرسة (ابتدائية) إمَّا أن تكون بعيدةً فيمتنع الصغار من المشاركة فيها؛ لصعوبة الوصول إليها في الأيام أو الأشهر الأولى التي تكون في فصل الشتاء الممطر

الذي يحوّل الأرض إلى بركٍ مائيةٍ أو أرض طينيَّة وحلة يصعب السير فيها، فلا تقطع إلا بالآلات ذات الإطارات الكبيرة (دركتر). ومَن تتوافر له فرص الدراسة فلا يتجاوز المرحلة الابتدائية؛ لعدم وجود مدارس المرحلة المتوسط أو الإعدادية في هذه القرى. فالنصوص الدينية بين محفوظة في ذاكرتهم، أو من طريق بعض البرامج التي تُؤدَّى في شهر رمضان في أثناء صيامهم. مِمَّا جعل الكثير منهم لا يجيد القراءة والكتابة، فثقافتهم وتعليمهم ومعرفتهم وتنشئتهم تعتمد اعتمادًا كبيرًا على الأسرة والجماعة المرجعية من الأقرباء المقربين ومضايف الشيوخ، فالكرم، والشجاعة، والمحبَّة، واحترام الجار، وصون المرأة، وطاعة واحترام الكبير من الرجال، ومداراة الصغير، وحبّ الأرض والحفاظ عليها، والحثّ على الجديَّة في العمل ـ وإن لم يكن مدروسًا أو ذا مردود مالي كبير ـ كل تلك المفهومات وغيرها لم تفارق مسامع الصغار.

ويتَّصف التنبيه على الأخطاء التي يرتكبها الصغار بطابع الزجر (ولك هذا أكبر منك غصبن عليك تحترمه) وبنبرة خشنة المسمع (انچب لا تگول هيج)، لإعطائها طابع الجديَّة، والإلزام على مستمعها بالتطبيق وعدم المخالفة أو التكرار. فطبيعة الحياة الشبيهة بالبرية التي تفرض عليهم ممارسة أنماط محددة من العمل، الذي لا يخلو من القسوة والشدة والمخاطرة مثل الرعي في أرض خالية من البشر، وتملؤها الأفاعي والحشرات الضارة مثل العقارب السامة، فضلًا عن الحيوانات المفترسة مثل: الضباع والذئاب والخنازير البرية، أو الخوف من سراق المواشي، والنزاعات العشائرية والخصومات التي لا تخلو من استخدام الأسلحة النارية؛ جعلتهم شديدي الحذر من تراخي الأبناء وعدم جديتهم في مراعاة أنفسهم وممتلكاتهم.

لكن تبقى العائلة من طريقها يتقاسمون تجاربها ووجودها، فتنشأ تلك الذاكرة الجمعية من طريق التفاعل الاجتماعي، الذي تكتسب فيه خبرات وتجارب حياتيَّة في إطار عائلي، وتتم الممارسة الذاكرتيَّة ضمن هذه العائلة عبر استحضار الماضي العائلي في الحاضر بوساطة الرواية الشفويَّة وفي مناسبات واحتفالات عائلية يشارك في هذا التكريم العائلي كلُّ أفراد العائلة الذين لم يعاصروا وقائع الحرب وأحداث

مرَّت بها هذه العائلة، فقط وبهذه الكيفية، أي من طريق التواتر الذاكراتي تأسس هذه العائلة لذاكرتها، التي تمتدُّ زمنيًّا إلى أقدم حدث يستطيع أن يتذكره أكبر فرد سنًّا في تلك العائلة، بحيث يقوم بنقله إلى أفراد العائلة الجدد، مثل: القصص الخرافية كقصص إيشان العنترية، وقصص الإقطاعيين السيئين السمعة، التي لم تفارق ذاكرة كبار السن؛ فلهم مقولة يردِّدونها (لا اجّامل الشيخ).. لشدَّة خوفهم منه، وقدرته على إيذائهم. وقصص الخصومات والنزاعات العشائرية التي فُقِدَ فيها الكثير من الرجال بين قتل وإعاقة، والنساء اللاتي ذهبن فصليات لإرضاء العشيرة الأخرى، وقصص الجنِّ والطنطل، وغيرها من القصص التي لم تفارق محافلهم ومجالسهم الاعتيادية(*)، التي بدورها تظهر في سلوك الكبار، بل أصبح تقليدًا، مِمَّا يضطرهم إلى تلقين وتنشئة أبنائهم وبناتهم عليها.

***ـ بعض هذه القصص سنذكرها في فصل التفاعل الاجتماعي اليومي في الريف؛ إذ هناك مجالس رسميَّة كمجالس الديوان والمضيف، ومجالس خاصَّة كالمجالس العائليَّة، أو البدْوَه كما وضحناها.**

الفصل السادس

قواعد الاقتصاد الريفي وأنماطه

المبحث الأول:

أنماط العمل الريفي

المبحث الثاني:

الزمن الإيكولوجي وشروط العمل

المبحث الثالث:

تقسيم العمل وآليات تنظيمه

المبحث الرابع:

مكانة الثروة وأنواعها لديهم

المبحث الأول:

أنماط العمل الريفي: مقدمة عامَّة

الماء والغذاء والكلأ والتربة الصالحة للزراعة هي ضالَّة سكان المناطق الريفية .. فمنذ قديم الزمان سعى البشر إلى الاستقرار في تلك الأرضي التي احتوت عناصرها الأساسية، ولا سيَّما العراق(*) الذي يُعدُّ أول المستوطنات التي ألفت وتعلمت الزراعة. فلم تختلف أنماط العمل كثيرًا في المناطق الريفية العراقية ولا سيَّما الجنوبية منها حتى بعد انتهاء المدَّة الاقطاعية التي كانت مسيطرة آنذاك عليها. فالزراعة والرعي والصيد هي الأنماط الأساسية في طبيعة العمل الذي يمارسه سكَّان القرى الريفية في جنوب العراق ولا سيَّما مدينة ميسان بقراها وأريافها، التي تحكمها بيئتها الطبيعية من أرضٍ خصبة وأنهار وأهوار توزَّعت بشكل تفرض على سكَّانها ألَّا يمارسوا غير الزراعة والرعي والصيد كأعمال أساسية، وإن كان ذلك لا يمنع من ممارسة الأعمال الأخرى كالوظائف في دوائر الدولة، والأعمال الحرة. لكن تبقى بعض "العوامل الطبيعية تلعب دورًا مهمًّا في تشكيل حياة الناس ومناشطهم الاقتصادية"(*).

ولا ريب أنَّ القرى الريفية تحكمها بيئتها الجغرافية والمناخية في تحديد نمط العيش والعمل، فضلًا عن التقدم التقني والتكنولوجي الذي قبله سكَّان الريف في تطوير أدواتهم على مستوى الزراعة، مثل: دخول الماكنات الحديثة في حرث الأرض وبذرها وحصادها، وكذلك المواد الكيميائية التي يستعين بها الفلاح في تقوية الأرض وجعلها أكثر صلاحًا للزراعة وأكثر دوامًا، وتحسين نوعية الزرع، ومكافحة الحشرات وغيرها. لكن تبقى الظروف المناخية الفعليَّة لها تأثير في طبيعة العمل، فشحة المياه وعدم

***. توجد مصادر كثيرة تشير إلى أنَّ العراق هو أولى المناطق التي عرفت الزراعة، ومنها انتشرت إلى مناطق أخرى، كمصر والصين وغيرهما، كما يذكر ذلك بيرتي ج. بيلتو في كتابه، دراسة الأنثروبولوجيا: المفهوم والتاريخ، بيت الحكمة، بغداد، ٢٠١٠، ص٨١-٨٤.**

***. أحمد أبو زيد، محاضرات في الأنثروبولوجيا الثقافية، مصدر سابق، ص١٠٧.**

خصوبة الأرض تفرض على المزارعين والفلاحين أنماطًا أخرى كالصيد والرعي. فحين تتبع النشاط الاقتصادي للمناطق الريفية نجدها تتوزع في ثلاثة أنواع رئيسة، فضلًا عن دخول بعض المهن وشيوع الوظائف كبدائل، وهي:

أولًا: الزراعة:

تُعدُّ الزراعة أحد أهم الأنشطة الاقتصادية والإنتاجية في المناطق الريفية، التي تختلف باختلاف مواسم السنة، لكن تبقى زراعة الشعير والحنطة والذرة والأرز من أبرز المحاصيل الزراعية التي ينتجها فلاحو القرى الريفية في مدينة ميسان ولا سيَّما القرى الواقعة في منطقة (أم البطوط) أو القبّة (الكُبّة)(*)، التابعة لقضاء المشرح، فلكلِّ أرضٍ هناك مالك.

بعد انتهاء مرحلة الاقطاع أواسط القرن العشرين وفي مدَّة حكم الزعيم عبد الكريم قاسم الذي قسَّم ووزَّع الأرضي أو المقاطعات ـ التي يملكها ويحكمها شيوخ العشائر كمقاطعات تمتدُّ لمئات الدونمات طولًا وعرضًا ـ على الفلَّاحين الذين كانوا يعملون في أرض الإقطاعي، إذ قامت الحكومة بتسجيل الأرض باسم الفلَّاح، أو تقوم بالتعاقد معه على زراعتها بعقدٍ مفتوح الأمد، أي ما دام هو فيها ويرعاها، وفي حال انتهاء العقد أو الإخلال به تقوم الدولة بسحبها منه.

لقد بقيت الزراعة هدفًا ساميًا يسعى أهل هذه القرى إلى تحقيقه بشتَّى الوسائل، حتى مع قلة مناسيب المياه، أو جفاف الأنهر في موسم الصيف مع قلَّة الأمطار في مواسم المطر، لم تسمح لهم طبيعة حياتهم التي سيطرت عليها التقاليد والأعراف في ترك حرفة الزراعة، وإن كانت لديهم نظرة مختلفة ضمن تقاليدهم الشفاهية اتجاه بعض المزروعات كالفجل والمقدونس والكرفس والرشاد والريحان؛ إذ تُعدّ وضيعة (كما يرونها)، فلا يزرعها إلَّا الشخص الوضيع، الضعيف، والمهان. ومن يزرعها لا تُخطبُ ابنته، ولا يُعطى امرأة فيما لو تقدَّم خاطبًا، (الفجال ما نطيه مره). إلاَ أنّ الزراعة لازالت تمثِّل إرثهم الذي نُقل إليهم من طريق الأجداد والآباء، فضلًا عن جوانبها الاقتصادية وطريقة عيشهم، لكنَّ الجوانب

***. القبة (الكُبّة) هي تسمية لإحدى مناطق أمّ البطوط، لارتفاعها عن المواقع الأخرى، وهذا الارتفاع جعلها مميزة عن غيرها، فأصبحت وكأنَّها اسم رديف لمنطقة أم البطوط.**

الاجتماعية لها الأثر الواضح في تعاملهم مع الأرض أو علاقتهم بها، فالرجل الذي لا يملك أرضًا ليس له وطن، لكن حتى مع عدم زراعة جزء كبير منها، فإنَّهم يبقون متمسكين بها، يأملون أن تعود المياه ليعودوا لمجدهم، فسعة الأرض المزروعة تعبِّر عن مكانة المالك الاجتماعية، فكلَّما كبرت كبرت مكانته، وازدادت سلطته، وهذا ما يتَّضح غالبًا مع وجهاء العشائر وشيوخها القاطنين في تلك المناطق، فهي تمثل لهم من الجانب الآخر سعة نفوذه، وسلطته السياسية على أفراد عشيرته كيوم الحشر(*)، وفي بعض الأحيان على العشائر الأخرى، فهو لا يرغب في أن يضاهيه شخص آخر. وإن ضعفت بعد مرحلة الإقطاع حينما قسمت الأراضي على الفلاحين، فأصبح لكلِّ فلاح أرضه الخاصة به.





مشاركة الباحثُ الفلاحَ في حصد (الجتّ) (1) **حوار مع الفلاح عن تقاليد الزراعة**

***. الحشر، يوم ينادى فيه الفلاحون ليجتمعوا لسدِّ نهرٍ أو شق أحدثه الفيضان، أو يُخاف من فيضان قادم، أو يحشر الفلاحون لكري الأنهر، ولا يسمح لأحدهم بالتأخر وعدم الاستجابة لأي سبب كان، وإلَّا يعاقب. يروى في قصصهم عن طرائق معاقبة وتعذيب الفلاح المتأخر أو غير المستجيب للحشر من قِبل أحد شيوخ العشائر، كما فُعل ببعض الفلاحين ممن تأخروا بالحضور للحشر، إذ جيء بهم إلى مضيف الشيخ وجردوا من ملابسهم عريانين، فوضع خادم الشيخ (القهوجي) في شرج كل منهم عملة نقديَّة (فلس) ثم يشممون نوعا من البهارات الهندية الحارة، فمن يعطس ويقذف الفلس إلى أبعد نقطة سينال هدية، ويرفع عنه العقاب.**

ويسمى بالحشر؛ لأنه يشبه يوم الحشر كما يعبِّرون، بأنَّ الناس جميعا سيُحشرون يوم القيامة بلا استثناء، والشيخ وأعوانه يشبهونهم بزبانية جهنم. فهو يوم عصيب يخشاه ويخافه جميع الفلاحين، ويعدُّ من الأيام الحالكة في حياتهم، فسوء المعاملة والضرب بالأسواط والقسوة والعنف الجسدي والنفسي لعلها من أبسط المفردات كما يذكرون.

لكنَّ التقاليد والعادات ما زالت مؤثّرة في طبيعة الزراعة ونوعية المزروع فضلًا عن إيكولوجيا المنطقة، إذ رسخ في أذهانهم أنَّهم لا يقدرون على التنويع في المزروعات، أو استثمارها في مشاريع أخرى. كما في زراعة الشعير الذي يزرع مرَّة ليباع حبًّا بعد أن ييبس ويحصد، وبسبب شحَّة المياه تكون المساحات المزروعة قليلة جدًّا، ومرَّة يزرع ليكون طعامًا أو علفًا للماشية (الحلال)(*)، أو يباع لأصحاب المواشي من أهل قريته أو القرى المجاورة له وهو ما زال أخضر؛ لأنَّ الشعير علفٌ جيِّد للأبقار والجاموس والأغنام، فالراعي الذي يملك أرضًا ولا يستطيع زراعتها يقوم بشراء الأرض المزروعة (شراء الزرع فقط وليس الأرض)؛ من أجل رعي ماشيته فيها. ولعدم القدرة عن الاستغناء عن الماشية يفرض عليهم شراء الزرع من غيرهم ـ وهذا ما سنبينه في لاحقًا.

يقوم الفلَّاح في أيَّام بذر البذور برفع يديه إلى السماء ويقول: ((للطير وما قسم الرحمن)). يردِّد تلك الكلمات معتقدًا أنَّها ستزيد من بركة الزرع بكثرته وجودته، كذلك يعتقد أنَّ الزرع لم يكن لهم حصرًا، بل يشترك معهم الطير وبقية الحيوانات التي تعتاش عليه، سوى الحيوانات التي تفسد الزرع كالخنازير التي تأكل الأرز في أرضه، فيضطر الفلَّاح على المرابطة ساهرًا أيامًا وليالي يحرس الزرع، ولا يعود إلى بيته حتى انتهاء الموسم، يعوده أهله في اليوم مرتين لجلب الطعام له، والطعام عبارة عن خبز الأرز (رصَّاع)(**)، أو من طحين الحنطة يُسمَّى (عيش)، وبعضهم يأخذ أهله معه بعد أن يبني لهم بيتًا

***. الحلال، تسمية الماشية الداجنة لديهم، ويقصد بها الجاموس والأبقار والأغنام والماعز. إنَّ كلمة "الحلال" تُقابل الحرام، فهي ما حُلَّ لهم، ولم تحرم عليهم في بيع أو شراء أو أكل.**

****. يطحن الرز فيُصنع منه خبز بثلاثة أنواع، ١. الرصَّاع، (وهو قرص صغير من عجين الرز المتماسك يُوضع على الجمر مباشرة) ٢. السياح، (هو قرص أكبر من الرصاع يُخبز بعد أن يوضع لطحين الرز ماء فيكون سائلًا كثيفًا، ثم يُصبُّ على قرص حديدي مخصص لها قد وضع تحته جمر، فيمرر الخباز يده على ذلك السائل لينشره على القرص كله وغالبًا ما يكون سمكها خفيفًا جدًّا. ٣. الطابگ، هو أكبر أنواع خبز الرز الذي يُعمل غالبًا مع السمك، حيث يعجن طحين الرز بشكل متماسك وقوي، ثمَّ يُنشر على قرص طيني يستوعبه قد وضع تحته الجمر.**

صغيرًا ومؤقتًا، أو يبقى هو لوحده مع من يشاركه زراعة الأرض، فيصنع لنفسه (جباشة)(*) يجلس عليها ويحيطها ببعض القصب ليمنع الخنزير من مشاهدته. وهذا لا يكون مع غيره من المزروعات الأخرى.

لم تكن متابعة الفلاح للأرضي الزراعية محددة بتوقيتات زمانية، بقدر ما تفرضه عليه وفرة المياه وقلّتها. فالفلّاح يستيقظ باكرًا وقبل شروق الشمس يتفقّد زرعه ونسبة المياه الواصلة إليها من طريق الرايط(**)، إذ يعاني أصحاب الأرضي الزراعية البعيدة (الهبطاني أو الهابط)(***) عن منبع أو مصب الشط الرئيس من قلة كميَّة المياه الواصلة إليهم، فوجود الماكنات (ماطور . التي تجمع بلهجتهم: مواطير) لسحب الماء من النهر ليسقي أرضه (احباله)(****) القريبة من المصبِّ الرئيس للشط، إذ إنَّها تكون سببًا رئيسًا في منع وصول المياه الكافية لأصحاب الأراضي البعيدة (الهبطاني)، التي تفرض عليه أن يتابعها في أوقات الظهيرة وفي ساعاتٍ متأخرةٍ من الليل تتجاوز منتصف الليل. لم يعرف الملل أو الكلل وهو حامل مسحاته على كتفه يتنقَّل بين النهر والجداول المارَّة بأرضه، يراعي نسبة المياه التي يحتاجها الزرع، فكثرته تفسده. فإذا كان موسم الحصاد يبدأ الفلاح ـ كما يعتقد ـ بقوله (بسم الله الرحمن الرحيم)، ثمَّ

***ـ الجباشة، مجموعة من القصب يجمعها الفلاح جاعلًا إيَّاها كالفراش في وسط أرضه المزروعة، بطريقة تمنع وصول الماء إلى مجلسه، ثمَّ يحيطها بالقصب صانعًا سياجًا يحرسه من أن تراه الخنازير.**

****ـ الرايط، هو جدول مائي يصل عمقه إلى متر وعرضه يتراوح بين المتر ونصف والمترين. وترتيب مجاري المياه من حيث حجمها وكبرها عندهم كالآتي: الشط هو الأكبر، والرايط أصغر منه، والنهر أصغرها. فالشط هو المغذي الرئيس للمنطقة أو المقاطعة كلها. أمَّا الرايط؛ فهو المجرى المائي المأخوذ من الشط، الذي يغذي الأراضي الزراعية الخاصَّة بالأهالي، فإن كانت الأراضي متجاورة غُذِّيت برايط واحد. أمَّا النهر؛ فهو الخاص جدًّا، إذ يغذي الأرض الزراعية الواحدة والمملوكة من شخص واحد، ولا يشترك معه فيه غيره.**

*****ـ الهبطاني، أو الهابط، وهو لفظ لتوصيف أو تحديد المكان التالي الذي يلي السابق من المكان الذي يحسبونه أقرب ثم الأبعد فالأبعد، فكلما ابتعد المكان الموصوف أو المحدد سواء كان قرية أو سلفا أو أرضا زراعية سُمِّي بالهبطاني أو الهابط.**

******ـ الأحبال جمع لكلمة حبل، والحبل هو كلمة تُطلق على الأرض الزراعية المحدد وعادة ما تحاط بساتر ترابي يكون فاصلًا بينها وبين الأراضي الأخرى، ولا فرق في أن تكون الحبال كلها لمالك واحد، أو تكون لمجموعة مالكين. وغالبًا ما تُقطَّع الحبال إلى ألواح، واللوح قطعة أرض غالبًا ما تكون مستطيلة الشكل، أو مربعة الشكل، يفصل بينها (بالمرز) وهو ساتر ترابي أصغر حجمًا من الساتر الذي يفصل الأحبال.**

يقومون بتقسيم المحصول ولكن بعد إخراج (السملّله) وهي عبارة عن كيلة أو كيلتين والكيلة الواحد تعادل (٤ كيلوغرامات) تقريبًا تُعطى للمحتاج مِمَّن يقربهم أو يعمل معهم وتُعدُّ أجرا، ويزيده المزارعون الآخرون من عطائهم مضافًا لما أخذ كأجر.

ثانيًا: الرعي:

إنَّ الظروف الإيكولوجية وقلَّة الموارد المالية ومحاولة التغلب ومواجهة الواقع البيئي والعوامل الطبيعية وكذلك سوء الجانب الإداري من السلطات المعنية قد فرضت على سكَّان هذه المقاطعات من التنويع في أساليب الرعي التي يمارسونها.

إنَّ الرعي يعدُّ أحد أهم الأعمال التي يمارسها سكان مقاطعة أم البطوط، إذ يستيقظ الأهالي باكرًا، وبعد شروق الشمس ينطلق الرعاة بالماشية (الحلال)(*) إلى مراعيهم الخاصَّة، وبعضهم إلى المراعي العامَّة التي يتوافر فيها العشب الطبيعي الذي لم يتدخل بزراعته أحد. فالأرض الخاصَّة بأصحابها يقوم أصحاب الماشية بالرعي فيها. فتارة تكون الأرض المخصصة للرعية قريبة من داره (بالسلف)(**)، أي في القرية نفسها أو مجاورة للقرية، حيث لا يفصل بينها وبين بيوت السلف فاصل سوى تلة ترابية صغيرة تمنع سيل الماء من الوصول إلى البيوت، التي يسميها الأهالي بـ (الحبال)، يمتدُّ الرعي فيها إلى الضحى (تروح) (أي تُرجع الماشية إلى حظيرتها لتستريح فيها)، ثمَّ يُعاود الرعي مرَّة أخرى بعد وقت صلاة الظهر الذي يقترب من الساعة الواحدة ظهرًا إلى العصر أو قبل الغروب بساعة أو نصف ساعة لتترك الماشية (تروح) في حظيرتها.

***. إذا حلَّ وقت الفجر تُخرج الماشية من حظيرتها لتسريح قريبة من دارهم فيقال: (نشر الحلال)، ثمَّ تُعاد إلى حضيرتها، ثمَّ يسرح بها بعد أن لاحت أشعة الشمس في الأفق. كما تنادى الماشية بألفاظ خاصة (ينعت الحلال) مثل (يهوّع الحلال) لجعلها تستدل على الماء (يوردن الماي) فيقول لها: (هوع، هوع) وإذا أراد أن تأتيه (يعبعب) لها فيصيح (عبعب، عبعب) فتعود مسرعةً إليه.**

****. السلف، هو مجموعة البيوت المتقاربة من بعضها ضمن قرية واحدة. فقد تتكون القرية من أكثر من سلف، وقد يطلق على القرية الواحدة كلها بأنَّها سلف واحد.**

وكذلك يكون الرعي في الأراضي خاصَّتهم البعيدة عن السلف التي قد تبعد لأكثر من خمسة كيلو مترات، لكن يختلف الرعي بين أن يكون مرتين في اليوم، وهو كما يفعل أصحاب الأراضي القريبة من السلف، وأخرى وهو الأغلب بأن يكون الرعي ليومٍ كامل، يرعى الرعاة بماشيتهم منذ شروق الشمس حتى غروبها. فيقوم الراعي بأخذ بعض ماء الشرب معه، ويبقى بالمرعى إلى أن يُؤخذ له طعام الغداء ويبقى هناك إلى العصر أو قُبيل المغرب، ولا يجد حرجًا من وجوده في المرعى بأن يجعل التلال الصغيرة أو السواتر الترابية أو النبات البرية العالية (الزور، أو الصريم، وهما نباتان بريان كثيفان نوعًا ما يصل ارتفاعهما إلى أكثر من مترين ونصف المتر) بيت خلاء له أو لغرض الاستظلال. فإن كان في البيت الواحد أكثر من شخص يقوم بالرعي، فهنا يكون تبادل الأدوار في الرعي، فبعضهم يرعى حتى مدَّة الغداء، ثمَّ يأتي شخص(*) آخر غيره يأخذ مكانه ليستمر بالرعي حتى العصر أو قُبيل المغرب. هذه العملية عادة ما تكون في فصلي الصيف والشتاء(**).





لحظة رواح الماشية في حظيرتها (شتاءً)   (2)   قيام الباحث بطبخ الشاي في العزيب(ربيعاً)

*. لا فرق بين أن يكون رجلًا كبيرًا أو امرأة أو حتى شابا صغيرا، وهذا ما سنتطرق إليه في تقسيم العمل.

**. يقال للشتاء (اشته) وللصيف (الگيظ، يعني القيظ بقلب القاف كافا) والصيف يبدأ في (بارح) ويكون من ٦/١٥ من شهر حزيران ثمَّ يليه شهر تموز ويقال عنه: "ينشف الماي من الكوز" ويليه آب "آب اللهاب يقلل الأعناب، ويكثر الأرطاب، وطيح شعر الجلاب، ويموّع البسمار بالباب، ويفتح للشته باب".

ففي شهر الربيع(*) يرحل أصحاب الماشية إلى مناطقة بعيدة يكثر فيها العشب والنباتات الطبيعية؛ بسبب وفرة المياه هناك وكثرة الأمطار، آخذين معهم مواشيهم، مستأجرين تلك الأرض التي تعود ملكيتها إلى عشائر وأشخاص آخرين. فكثرة العشب والمساحة التي ينبت فيها وعدد المواشي وحجمها هي التي تحدد المدَّة الزمنية التي يُقيم فيها أصحاب المواشي مع مواشيهم، ويسمى هذا المكان بالعزيب(**).



صورة للباحث بالقرب من حظيرة الماشية في العزيب (3) لحظة حوار في العزيب مع صاحب الماشية

تُنقل المواشي إلى تلك المناطق العشبية التي تبعد عنهم مسافة طويلة قد تصل إلى أكثر من مئة كيلومتر بطريقتين: الأولى تساق المواشي سيرًا قاطعين فيها تلك المسافة في ثلاثة أيام أو أكثر بقليل، يخيمون خلالها في القرى التي يمرُّون بها حتَّى يصلوا إلى المنطقة المستأجرة. والطريقة الأخرى

***. يستدل كبار السن على دخول فصل الربيع وانتهاء فصل الشتاء من أصوات الضفادع وبعض الحشرات التي تصدر الأصوات في أثناء الليل، وتُسمَّى هذه الأصوات بالـ (وريج)، وكذلك بـ(الدبيب) أي حينما تدبُّ الحشرات والديدان على الأرض وتظهر على السطح بعد سباتها شتاءً.**

****. العزيب، هو المكان الذي يقيم فيه صاحب المواشي بعيدًا عن بيته وأهله وقريته. يقول بعضهم إنَّهم يقصدون من كلمة العزيب هو أنَّ الشخص الذي يرحل مع المواشي في مناطقة بعيدة ولمدَّة طويلة أعزب، التي تقابل كلمة المتزوج. وبعضهم يقول: يُقصد منها أنَّ الشخص سيكون المعزِّب، أي المضيِّف للضيوف إذا نزلوا عنده. قد يعزب الرجال كبارًا كانوا أو شبابًا لوحدهم، وقد تشترك معهم النساء في العزيب.**

يستأجرون سيارة حمل كبيرة يضعون فيها مواشيهم وارحلتهم تقلهم إليها. يخيم الرعاة في تلك الأرض غالبًا فصل الربيع كله الذي يمتدُّ من أواخر الشهر الثاني (شباط) حتَّى أواخر الشهر الخامس (أيَّار). يسمح لهم هذا الترحال بالاحتكاك والتعرف على قرى وأسلاف وعشائر مختلفة، يتحقق من خلال عملية نقل وتناقل التراث أو التقاليد الشفاهية فيما بينهم. فالقصص والحكايات والأمثال ...إلخ، التي تتحوّل بمرور الزمن إلى تقاليد شفاهيّة يتناقلونها جيلًا بعد جيل، كقصص الكرم، وحكايات الضيافة، وغيرها.

فالعزيب يشترك فيه أكثر من راعٍ باستئجار الأرض الخضراء العشبية، يضعون رحالهم فيه ويبنون بيوتًا، ويضعون مواشيهم في حظائر مسيجة بأسلاك حديدية (**BRC**) أو الأعمدة الخشبية المحاطة بالقصب، فاصلين بين الأبقار والأغنام والجاموس، فلا توضع كلها في حظيرة واحد، وأكثر ما يُخاف على الأغنام والماعز من الحيوانات المفترسة كالذئاب (الهارف)(*)، أو خوفًا من السراق. يتناوب الرعاة في رعاية المواشي ورعيها تارة وأخرى يشتركون. وقد يطول مكوث الشخص المدَّة كلها، فلا يزوره أحد من أهله، وقد يستبدله شخص آخر من أهله أو مِمَّن يقربون له ويمكنه الاعتماد عليه في رعي المواشي، فيرجع إلى العزيب بعد يومٍ أو يومين.

لكن في موسم الجفاف وقلَّة الأمطار لا يعزب أصحاب المواشي بعيدًا، بل يشترون أرضًا مزروعة (شراء الزرع وليس الأرض)، بالجوار منهم قد تبعد عنهم عدَّة كيلومترات تتراوح بين خمس إلى عشر كيلومترات، لا يتنقّل فيها أصحاب المواشي ذهاب وإياب إلى بيوتهم، فيبنون لأنفسهم بيوتًا من القصب المغطّى بالبلاستك المشمَّع، أو الحديد المغطى بالمشمّع الذي يقيهم الحرَّ والبرد والمطر، ويصنعون لمواشيهم حظائر، وإن لم تسع الحظيرة لجميع الأبقار تترك بعضها خارج الأسيجة مربوطة بحبال معقودة

***. الهارف، هو الاسم الآخر للذئب، فلا يسمي أهالي تلك القرى الذئب ذئبًا؛ لأنَّهم يخافونه، فيقولون إذا ذكرنا اسمه هجم علينا (إيغطنه)، فلا نذكر اسمه حتى لا يهجم علينا فيأكل الأغنام أو الماعز، وتارة يسمونه (الواوي) حتى إذا سمع الذئب اسم الواوي يعلم أنَّهم لا يقصدونه هو، فيتركهم. ولهم فيه مثل كأنَّ لسان حال الذئب يقول: إني سريع جدًّا أضع بولي في مكاني وأذهب أطوف القرى وأعود فأجد بولي حارًا؛ وذلك لسرعته كما يعتقدون.**

بأوتاد في الأرض. أمَّا الجاموس؛ فلا يُدخلونه في هذه الحظائر لكبر حجمه، ولا يُخشى عليه من الحيوانات المفترسة، وإن كانوا يخشون السرّاق.

والزرع الذي يشترونه وهو في أرضه غالبًا ما يكون شعيرًا، ولا يُشترى ولا يُباع الجتُّ في أرضه؛ لأنَّ ساقه رفيعة وضعيفة ولا تتحمل ثقل الأبقار والجاموس، فإذا داست عليه مات وفسد الزرع. أمَّا الشعير؛ فساقه وجذوره قوية تتحمل، فضلًا عن قيمته الغذائية للمواشي.

وتختلف مدَّة المكوث في العزيب بحسب كبر الأرض المزروعة وصغرها مرة، وأخرى بحسب عدد المواشي، فالتعاقد بين صاحب المواشي والأرض منظور فيه إلى مدَّة بقاء الشعير أخضر، فما دام أخضر دام بقاؤهم في العزيب، وإذا انتهت الكمية المزروعة بعلفها للمواشي أو ييبس الزرع ينتهي العقد.

ثالثًا: الصيد:

كانت هذه المقاطعة مغطَّاة بالمياه الجاذبة للطيور المهاجرة، حيث كانت تستقرُّ في موسم هجرتها إلى العراق في هذه الأراضي، ونظرًا لكثرة البط المهاجر سُمِّيت بـ (أم البطوط)، مِمَّا دعاهم إلى ممارسة صيد الطيور بدلًا من صيد السمك؛ لأنَّه يمثِّل ثروةً كبيرةً يمكنهم الاستفادة منها بوصفها غذاءً مميزة بحسب نوع الطير المُطهى، وتجارة؛ إذ يتاجر الصيادون ببيع الطيور حيَّة ومذبوحة.

فالصيد مهنة قديمة يمارسها الأجداد منذ أربعينيَّات القرن الماضي حتَّى يومنا هذا، بنصب شباك كبيرة في أرضٍ محددة تُسمَّى (البَركَة)(*)، وهذه (البركة) تارةً تكون أرضها مملوكة لهم، فيستغلها أصحابها للصيد، وأخرى تستأجر من الصيادين أنفسهم، ويمتدُّ العقد بين الصيَّاد وصاحب الأرض لسنين طويلة. والبركة على أنواع بعضها لصيد التجارة، وأخرى لصيد المأكل، وثلاثة لكليهما. فإن كانت البركة

***. البَركَة، هي بُركة ماء، أي مستنقع ماء يكبر ويصغر بحسب المساحة المغطاة بالمياه، قد تصل مساحة البركة إلى أكثر من ٤٠٠ دونم.**

كبيرة قسمت إلى (دوش) مفردها (دُوشَة)(*)، يُوضع في كلِّ دوشة شبك كبير، ويُذر في وسطها الطعام الخاصُّ بالطيور، وغالبًا ما يكون حنطةً، قد تصل تكلفة الدوشة الواحد إلى أكثر من (ثلاثين مليون دينار) بين شبك وطعام ومداراة ليجعل الطيور راغبة بالبقاء في هذه الدوشة وجاذبة لأفضل أنواع الطيور، ولتتغذى جيدًا فتسمن ويكبر حجمها ويكثر لحمها، فترتفع قيمتها السوقية.

فإذا صغرت (البركة) صغرت (الدوشة)، فيكون الصيد للأكل فقط، حيث يوزع (الدواش) الطيور





صور لطيور مهاجرة دجنت للزينة (4)

بينه وبين شركائه، فما يصطادونه يُؤخذ لبيوتهم، ويوضع في أماكن الخزن، مرة يُترك حيًّا ويذبح فيما بعد، وآخر يذبح ويوضع للخزن، ليطبخ في أوقت معينة، منها إكرام الضيف. وبعضهم يقتني أنواعًا منها للزينة ويهيِّئ لها الأجواء التي تتلاءم معها من حوض ماء وطعام وزرع.

غالبًا ما يشترك أكثر من اثنين في البركة أو الدوشة الواحدة. يتناوبون في الترقب والحماية ومنع كل ما يعمل على هجران الطيور لهذه البركة أو الدوشة. ساهرين عليها الليالي ومترقبين في النهار،

***. الدوشة، هي الجزء من البركة التي يضع فيه الصياد شباكه ويحيطها بساتر ترابي يُسمَّى (المختال)، أي الموضع الذي يتستر به الصيَّاد كي لا تراه الطيور، ويُراعى فيه مجرى الرياح حتى لا تشم الطيور رائحة البشر، وإلَّا طارت ولن تعود مرة ثانية. ويُسمَّى الصياد بـ(الدواش).**

آخذين معهم متاعهم من مأكل ومشرب وفراش للمبيت. يفارقون بيوتهم وعوائلهم لأكثر من عشرة أيام في المناوبة الواحدة. يتناوبون في العود إلى المنزل، وتارة يستعينون بأشخاص آخرين ليسوا هم بمشاركين معهم في استئجار الأرض أو المشاركة بالعمل، لكن قد يعطونهم مبلغًا ماليًّا أو بعضًا من الطيور التي اصطادوها؛ جزاءً لموقفهم ومساعدتهم لهم.

يجلس الدواش في المختال واضعًا فتحة صغيرة جدًّا يستوعب قطرها بؤبؤ العين أو يكبره بقليل، تحاشيًا من أن تراه الطيور؛ فإن رأى أحدُ الطيور شخصًا بشريًّا أو شمَّ ريحها، أصدر صوتًا تحذيريًّا لجميع الطيور الأخرى، فتسرع مهاجرة تاركةً هذه الدوشة ولا تعودُ إليها مرَّة أخرى، فيسبب لهم خسارة كبيرة. فإذا تغيَّر اتجاه الريح وجب على الدواش تغيير محلِّه حتَّى لا تشم رائحتهم الطيور فتغادر. ويستعلمون تغيير اتجاه الريح باستخدام التراب، إذ يرمونه في الفضاء ليستعلموا اتجاه الريح.

ويشترط في كمية المياه الموضوعة في البركة أو الدوشة بمقادير غالبًا ما لا تتجاوز الخمسين سنتمترا ولا تقل عن الثلاثين سنتمترا ارتفاعًا. فتتم عملية الصيد وجذب الشباك بعد أن يكثر عدد الطيور، وفي أثناء انشغالها بالطعام يقوم بعض الصيادين (الدواشة) بجذب حبلٍ طويل ممتدٍّ من وسط الشبك إلى محل المختال الذي يتربص به الصيادون وجود العدد الكافي للصيد. وغالبًا ما يكون الصيد في الليل، وهنا الدواش ينصت مستمعًا لأصوات الطيور وهي تحطُّ في البركة، وكذلك وهي تأكل؛ إذ تصدر أصواتًا حين تغطُّ رأسها في الماء في أثناء أكلها الطعام الموضوع في الشبك. فالطعام لا يبقى عائمًا فوق الماء بل ينزل تحت الماء، مِمَّا يضطرُّ الطيور إلى غطس رؤوسها تحت الماء تاركةً أرجلها خارجه، فحركة أجنحتها وأصوات قرقعة الماء في أثناء لحظات الأكل يُعلم الدواش أنَّ عددها قد وصل إلى أكثر مِمَّا يطمح إليه أو إلى النصاب الذي هم قد وضعوه في حساباتهم. فيقوم أكثر من شخص بجذب الحبل جذبًا سريعًا وقويًّا، مِمَّا يجعل الشبكة تنطبق بشكل نصف دائر، إذ يلتقي الاتجاهان الممدان للشبكة في أسفل

الماء فيلتقيان فوق سطح الماء ويبقى الجزء المثبت في الأرض بأعمدة صغيرة وأوتاد، مِمَّا يمنع تسرب الطيور أو الخروج منها.

وهنا أمرٌ لافت أنَّ الصيد غالبًا ما يكون في فصل الشتاء، وإن كانت بداياته في الشهر التاسع أي أواخر الصيف أو كما يسمونها بـ (سهيل)(*) أو نجم(**) سهيل، ويمتدُّ حتى أواخر الربيع. لكنَّ فصل الشتاء من أشدِّ الفصول على الصيادين (الدواشة). فعملية الصيد تكون في الأرض المفتوحة والمملوءة بالمياه، وغالبًا ما يكون الصيد ليلًا ودرجات الحرارة تكون منخفضة جدًّا، ولا يوجد لديهم ما يقيهم البرد. فإذا جذب الدواش الشبك اضطرَّ أحدهم أو أكثر من واحد بحسب كمية الطيور إلى النزول في الماء عريانًا متسترًا بظلمة الليل من أن يراه الآخرون، وإن كان بعضهم يرتدي قميصًا فقط يغطي به صدره وأكتافه، ممتنعين من لبس السراويل حتى لا تبلل بالماء فيصعب تجفيفها، ولا سيما أنَّهم لا يستخدمون النار؛ لأنَّها تثير الطيور. وإنَّ عملية إخراج الطيور تكون بطريقتين: الأولى وهي الأكثر بذبحها في الماء وهي داخل الشبك، وذلك لسببين يذكرهما الصيادون: الأول أنَّ بيع الطيور في مدينة العمارة الرائج فيها أنَّها تُباع مذبوحة، ويحببها الأهالي، والثاني لغرض السيطرة على كمية الطيور الكبيرة التي قد تصلُ إلى أكثر من ثلاثمئة طير في الجذبة الواحدة، ولا يوجد مكان مخصص لحفظها فيه وهي حيَّة، فضلًا عن

***. سهيل، نجم يظهر بالسماء في الشهر التاسع (أيلول) ولهم طريقتان بمعرفته: الأولى لمن يعرفه يقول: (طلع سهيل) ولمن لا يعرف ينظر إلى الفرس أو الماشية إن امتنعت من دخول الماء فيقول (زرگ سهيل)، وتعني أنَّ الماء قد برد. وما زالت هذه الطريقة متبعة في معرفة أوقات دخول البرد.**

****. ما زالت النجوم علامات يُستدلُّ بها عند كثير من أهل الريف كنجم الثريا (إذا غابت غرّگت، وإذا طلعت حرگت) فغيابها دلالة على دخول مواسم الأمطار، وظهورها دلالة على دخول الصيف الحار، ويكون في شهري السابع والثامن. وكذلك نجم الشعلة الذي يظهر في نهاية الشهر التاسع (إذا طلعت الشعلة تطفى النار المشتعله) أي انتهاء فصل الصيف ودخول الخريف. أمَّا نجم الميزان (إذا طلع الميزان بطلت الشلان)، والشلان جمع (شليل) والشليل هو عند رفع الثوب الملبوس من أسفله باتجاه الأعلى حتى يتقوّس فيصبح ككيس القماش ليُحمل فيه الرز أو حبوب الحنطة أو الشعير وغيرها. وبطلان الشلان أي توقف زرع الشلب (الأرز). و(نجمة الصبح) هي نجمة كبيرة تظهر من جهة المشرق، يستدل بها على دخول وقت صلاة الصبح.**

إصدارها الأصوات ما دامت حيَّة، ولا سيَّما وهم يستعدون بعد عملية الجذب الأولى إلى عملية صيد جديدة أخرى برمي الطعام من جديد وانتظار أفواج الطيور الجديدة القادمة. يقول أحد الإخباريين وهو من المسلمين إنَّ المسلمين يشترطون في عملية الذبح مجموعة شروط منها الاتجاه بالطير المراد ذبحه إلى القبلة، والشرط الآخر الذي يجب توفره هو ذكر اسم الله عليه، ومن هنا يتحفظ بعضهم على عملية الذبح، لأنَّه يحتمل عدم توفر استقبال القبلة أو ذكر اسم الله عليه كما يقول؛ وذلك لسرعة الذبح التي يمارسها الصياد، فهم لا يشترون الطير المذبوح إلَّا من الأشخاص الذين يعرفونهم بأنَّهم يوفرون شروط الذبح. والطريقة الثانية لإخراج الطيور وهي حيَّة أي التي لا تذبح بالشبك، وهذه العملية تستدعي تركيزًا أكثر في إخراج الطيور والسيطرة عليها. وعملية إخراج الطيور وهي حيَّة يفرضها عليهم محلّ بيعها، ففي المدن الأخرى لا تباع الطيور المذبوحة.

ترتفع الأرباح بعمليَّة الصيد في موسم الصيد بحسب خبرة الدواش وتوفير أجواء الصيد واختيار الأماكن التي يضع بها دوشته ونوعية الطعام الموضوع لها، والتناوب والهدوء وعدم العجالة بالصيد، والاستمرار حتى نهاية موسم الصيد؛ إذ قد تصل إلى أكثر من ثلاثين مليون دينار في الموسم الواحد يُقسَّم بينهم. لكن في الوقت نفسه قد يخسر الدواش وشركاؤه أكثر من خمسة وعشرين مليون دينار، إذا لم يحالفه الحظ بسبب قلة الطيور المهاجرة ونوعيَّتها، أو عدم توفير أجواء مناسبة للصيد كما هو لقليلي الخبرة وعدم الإجادة بالصيد. فبتنوع الطيور تتنوع الأسعار فترتفع وتنخفض القيم السوقية للطير. ومن الأنواع التي يصطادونها كما يسمونها هم: (الخضيري، والمسكه، والهيزه، والكوشره، والهربانه، والبريشه، والمصوصه، والحذاف، ودجاج الماي، والبطه، والرويه، والزريجي، أبو زيله)، وتوجد أنواع أخرى لا تُأكل بل تجنى للزينة مثل: (الغرنوكه، والبيوظي، والزركي).

رابعًا: المهن والوظائف:

كانت التقلبات الإيكولوجية القاسية كما يصفها أهالي تلك المناطق ذات أثرٍ في تغيير المناشط الاقتصادية لكثير من سكانها، فقلة المياه وشحتها، وتأثير الظروف السياسية، وسوء الإدارة الحكومية فيها فرضت على الكثير منهم الهجرة والاتجاه نحو المدينة مستقرين فيها بعد بيع المواشي وأراضيهم والاتجار بأموالها، أو ترك أراضيهم وهجرانها مع بقاء ملكيَّتها لهم، والانخراط في نشاطات اقتصادية أخرى مثل شراء سيارة أجرة، أو البيع والشراء كعمل تجاري مثل بيع المواشي وشرائها دون اقتنائها، أو بيع بعض السلع وشرائها كعمل حر، والعمل كموظف في دوائر حكومية، أو أهلية كالحراسة.

أمَّا من بقي في منطقته الريفية محافظًا على أرضه وماشيته (حلاله) حتى مع قلة عددها، لم يمنعه من أن يعمل موظفا في دوائر الدولة، كامتهان بعضهم وظيفة التعليم في المدارس المحيطة بهم، لكن كان الجانب الأمني والعسكري أكثر جذبا لهم، بحسبانِ أنَّ أغلبهم غير متعلم أو كان قد درس حتى نهاية المرحلة الابتدائية، فأضعفت فرص التقديم على وظائف إدارية أو غيرها مِمَّن يتطلّب على المتقدم أن يكون خريج الدراسة الإعدادية. فكان أغلب الفلَّاحين من سكنتها قد انخرطوا في صنوف الشرطة المحلية، ولا سيَّما هي إحدى الوظائف التي لا يتطلب لمن كان شغالًا لها أن يكون حاصلًا على شهادة الإعدادية أو ما يعلوها، وبعضهم الآخر يكون جنديًّا في الجيش. إنَّ المرتب الشهري الذي يتقاضاه الشرطي أو العسكري هو ما يحفِّز الفلَّاحين الشباب على الانضمام فيهما. هذا فضلًا عن قلة الدخول التي تردهم من الزراعية أو تربية المواشي أو الصيد. فضلًا عن تأثير المدينة عليهم؛ بسبب الاتصال اليومي والمستمر، وذلك لسهولة الانتقال والتنقل بين الريف والمدينة، الذي كان صعبًا جدًّا امتدت حتَّى أوائل القرن الحالي. بسبب عدم تعبيد الطرقات ولا سيما في موسم الأمطار، إذ يكون الانقطاع بينهم شبه تام؛ بسبب تحول الأرض إلى مستنقعات مائية، أو أرض وحلة. وكذلك وصول التقنيات الحديثة مثل الأنترنت ومشاهدتهم للقنوات الفضائية، وسهولة الحصول على السيارات الشخصية، أو حتَّى الدرجات النارية وتعبيد الطرقات،

وفسح المجال أمام الأبناء لإتمام الدراسة في المدينة، إذ لا توجد أصلًا في مناطقهم إلى الآن غير المدارس الابتدائية، فالمتوسطة والإعدادية والجامعات هي من حصَّة المدينة. هذا وغيره جعل الشباب غير منجذبين إلى العمل بالزراعة أو تربية الماشية أو الصيد.

المبحث الثاني

الزمن الإيكولوجي وشروط العمل

يمتدُّ نهر المشرح عرضًا على منطقة أو مقاطعة أم البطوط والمقاطعات الأخرى المجاورة، فيغذيها من طريق مجموعة مجارٍ مائية تُسمَّى (اشطوط)، وهي عبارة عن أنهر صغيرة تمرُّ بمجموعة القرى المنتشرة على ضفتيه. وهذه المجاري المائية تُعدُّ عصب حياة تلك القرى التي لم تعانِ سابقًا من شحة المياه لوفرتها، بل كانت أغلب هذه الأراضي عبارة عن مستنقعات مائية تحيط بالقرى والعشائر القاطنة هناك. وهذه المستنقعات المائية كان بعضها يتصلُ بالأهوار. لكن وبعد تجفيف الأهوار وقلَّة الأمطار والتذبذب ارتفاعًا وانخفاضًا في مناسيب المياه في الأنهر الرئيسة مثل: نهر دجلة المغذِّي لنهر المشرح وغيره من الأنهر، مِمَّا انعكس على كميَّة المياه الواصلة إلى الأراضي الزراعي الواقعة في مقاطعة أم البطوط. هذا فضلًا عن قلَّة الأمطار في بعضِ المواسم، وارتفاع درجات الحرارة فيها، ولا سيما وهي تقع في الجانب الجنوبي من محافظة ميسان. وإنَّ تلك المناطق ترتفع فيها درجات الحرارة إلى حدٍّ امتناع الناس من الخروج تحت أشعة الشمس. كلُّ ذلك انعكس سلبًا على الواقع الزراعي، وتربية الحيوان، وقلة الصيد سواء كان سمكًا أم طيورًا.

إنَّ الزمن الإيكولوجي للمنطقة قد فرض أنماطًا معيَّنة من العمل حتَّى عهد قريب، مثل: الزراعة والصيد والرعي، لكن التقلبات المناخية الحادَّة والسياسات المائية في المنطقة جعلتهم غير مستقرين في نمط عملهم. فالزراعة شبه معدومة في أغلب القرى الواقعة لتلك المقاطعة؛ بسبب شحَّة المياه، مِمَّا دعاهم

لزراعة أنواع محدَّدة وفي مساحات صغيرة تتناسب مع كميَّة المياه المتوافرة، وإنَّ تأخُّر نزول الغيث في موسم الخريف وأوائل الشتاء كان أحد أهم الأسباب التي حوَّلت الأراضي الزراعية إلى أراضٍ قاحلة، ولعلَّ بعضها أصبح غير صالح للزراعة حاليًّا؛ لعدم خصوبة الأرض وكثرة أملاحها وارتفاع درجة حرارة الأرض. أمَّا نزول الغيث على الأراضي؛ يجعل منها أرضًا باردة ويُعيدُ حيويَّتها وصلاحها للزراعة، حتَّى وإن لم تُسقَ بمياه الأنهار. وإن كانت بعض القرى في المناطق والمقاطعات الأخرى قد اعتمدوا على حفر الآبار في ريٍّ بعض أراضيهم، وسقي ماشيتهم، لكنَّ أهالي هذه المناطق لم يعتمدوها؛ لارتفاع تكلفة حفر البئر الواحدة، وقلَّة مواردهم المالية. هذا من جهةٍ، ومن أخرى عدم قناعة بعضهم في حفر الآبار؛ لتوقعهم عدم كفاية المياه الجوفية في سدِّ احتياج أراضيهم، فحفر البئر خسارة مالية، لا تُخاض تجربتها.

إنَّ القرى الواقعة في مقاطعة أم البطوط تعتمدُ اعتمادًا كليًّا على مجرى مائي واحد أو نهر صغير يفصل بينها وبين المقاطعة المجاورة لها. والذي تعرض للجفاف التام لعامين متتاليين حتى أصبح أرضًا جرداء. وفي مدَّة وصولي هناك التي كانت أواخر الشهر الحادي عشر من عام ٢٠١٧، بدت المياه تعود إلى ذلك النهر (الشط) لكن بكميَّات قليلة أخذت ترتفع حتَّى أواخر الشهر الثاني من عام ٢٠١٨، وفي هذه المدَّة الزمنية لم يستطع الفلاحون من زراعة أراضٍ كثيرة لقلة المياه، وفي مدَّة ارتفاع مناسيب المياه كان موسم الزرع قد شارف على الانتهاء مِمَّا منعهم من زراعة المحاصيل التي اعتدوا على زراعتها. فضلًا عن أيام البرد الشديد الذي يسمَّى بالـ(چلّه)(*) وهي امتناع الماشية ةلا سيما الجاموس الذي يقضي أغلب أوقاته في الماء من دخوله، فعندما تضع الماشية أرجلها بالماء وتسحبها وتمتنع من دخولها قالوا (اجت الچله) أو (چل البرد)، وتُسمَّى الچلة الأولى (الچله الچبيره) وتبدأ ١٢/١٢ وتمتدُّ لأربعين يومًا، ثمَّ تأتي بعدها (الچله الصغير) وتمتدُّ عشرين يومًا، وتكونان في شهري كانون الأوَّل وكانون الثاني. ويتوسَّط

***. چلّه، لها معنيان: الأول الخوف والامتناع من برد الماء فتنفر الجاموسة من الدخول فيه. والثاني الرقود وعدم الحراك فإذا چلَّ الليل سكن الناس واستقروا في بيوتهم، وكذلك الدجاج إذا دخل وقت الغروب ذهبت إلى حقولها ومساكنها، كما يستدلون على وقت دخول صلاة المغرب إذا (چلَّ الدجاج).**

بين الچلتين (الازرگ)(*)، (الازرگ متزوج الچلتين ماخذ من لچبيرة اربعتيام ومن لصغيره تلتيام) وهو أشدُّ الأيَّام بردًا، وفي هذه الأيَّام الستين لا يستطيع الفلَّاح أن يزرع شيئًا (حتى احنه انچل من البرد) فلا يخرجون إلَّا لحاجة ماسَّة أو عملٍ ضروري كصيد الطيور المهاجرة.

إنَّ للزمن الإيكولوجي أثره الواضح في تلك المجتمعات الريفية التي تعتمد كليًّا على الزرع بالدرجة الأولى. لكنَّها لم تتوقَّف من ممارسة الرعي في المناطق البعيدة التي يكثر فيها العشب الطبيعي أو صيد الطيور المهاجرة. ففي موسم هجرة الطيور الذي يبدأ بين أوائل الشهر التاسع حتى أواخر الشهر الثالث، يستعدُّ الصيادون في نصب شباكهم في المستنقعات المائية (البَرگة) وتهيئتها للصيد بنشر الطعام فيها.

تبدأ عملية الصيد في الشهر الحادي عشر وتستمرُّ حتى أواخر موسم الهجرة، وإنَّ عملية الصيد تعدُّ من المهن الصعبة والمكلفة، إذ يكون أغلبها في موسم الشتاء وانخفاض درجات الحرارة، ودخولهم إلى المستنقعات المائية وهم عراة في أيام (الازرگ)، وضعف التقنيات المستخدمة فيه إن لم تكن تقنيات بدائية كما بيَّناه في مبحث الصيد. أمَّا الرعي؛ فمتأثر كذلك بطبيعة المناخ، ونزول المطر، فإذا نزل على الأراضي ذات العشب الطبيعي كانت رحلة الرعي فيها تبدأ من أواخر فصل الشتاء وتمتدُّ حتى أواخر فصل الربيع، حيث يقيم الرعاة هناك طوال هذه المدَّة تاركين أهاليهم وأراضيهم؛ بحثًا عن العشب الطبيعي الذي يحتوي موادَّ مغذية وجيدة للمواشي. وهذه الرحلة الرعوية لها أثر حتَّى مع صعوبتها ومشاقها حيث يقطعون فيها مسافات بعيدة تصل إلى أكثر من مئة كيلومتر، والمخاطر التي تحيط بهم أو بمواشيهم بسبب الحيوانات البرية كالذئاب والضباع والخنازير البرية، وصعوبة تهيئة الطعام والشراب وبساطة المسكن، وتوفير الخدمات مثل الاستحمام وغيرها. لكنَّهم يجدون متعة في رحلهم وترحالهم، ونظرتهم إلى الماشية وهي ترعى ولتربوا وتسمن وتكبر، مِمَّا يزيد من قيمتها السوقية من جهة والحصول على كميات أكبر من الحليب

***. الازرگ، ويقصد منه الأزرق، بقلب الـ(ق) إلى (گ). ولشدَّة برودة هذه الأيام تكون أطراف البدن كالأيدي والأرجل زرقاء، فيُسمى الازرگ، لكن – وبحسب الأسطورة التي عندهم – شدَّة البرد لم تكن كالسابق، فهي الآن أقلُّ بكثير بعد أن دعا أحد الأنبياء على هذه الأيام وشدَّة بردها، فقلَّ البرد منذ ذلك اليوم.**

الذي يؤخذ عادةً من الأبقار ليصنعوا منه اللبن الرائب، والقيمر وغيرها، فضلاً عن علاقة صاحب الماشية بماشيته، فهم يعشقونها، حتى باتت لا تفاضل عند البعض، فمتعت النظر إليها وهي ترعى تمثّل لهم الشيء الكثير، فالراحة والسكينة والسعادة تكمن بالنظر إليها وهي تسرح وتمرح بين يديهم.

تختلف استخدامات وحدات القياس الزمانية بين كبار السن الذين لم يتأثروا بالتوقيتات الزمانية مثل الساعة والدقيقة وغيرها في أحاديثهم وتوصيفاتهم؛ إذ ما زالت التوقيتات تقاس بالوحدات التي اعتادوا عليها مثل توقيت (الفجر والضحى والظهر وارتفاع الشمس أي عندما تكون أشعتها عمودية)، ولا تفهم هذه العبارات غالبا من دون النظر إلى الإشارات التي يستعملها المتكلم مثل حركة اليد أو إيماءة الرأس. وتقاس المسافات المكانية المعلومة والمعروفة للمستمع بألفاظ كقول أحدهم (منّا لبيت فلان، أو للسلف الفلاني، أو احبال بيت فلان، أو هابط، هبطاني)، وهذا التوصيف أو القياس يراد منه المسافة والتوقيت الزمني الذي يقطعه الفرد في الوصول إلى مكان ما. وهي الطريقة نفسها التي تستخدم في قياس بعد الأماكن والمسافات المقطوعة على الأرض، وقد يضاف لها مسيرة يوم أو ليلة أو نصف نهارٍ أو ضحوية (أي إنَّه سار أو انتظر أو عمل...الخ، لفترة زمنية وقتها من الفجر حتى قبيل وقت الظهر)، وكذلك تحدد السنين بالأحداث (سنة امّصران) أي السنة التي لم يستطع الناس فيها أكل اللحم، فأخذوا يأكلون الأمعاء الدقيقة والغليظة (مصران، مصارين) لدى الماشية بعد تنظيفها. وللشهور توصيفاتها كما سنوضحها في فصل "الاعتقادات والممارسات الدينية الشعبية في الريف". أمَّا الشباب؛ فتقل عندهم هذه التوصيفات إن لم تنعدم في كلامهم، ففي بعض الأحيان يُراعى المستمع أو المُتكلّم معه، فإن كان من أهل الريف تبرز كثيرًا تلك التوصيفات والقياسات في كلامهم، وإن كان من أهل المدينة فإنَّهم يستعملون الوحدات القياسية للزمن وكذلك للأماكن، كالساعة ونصفها والدقيقة وغيرها.

إنَّ الشرق والغرب أبرز الاتجاهات التي تُستعمل في تحديد الوجهة التي قُصدت أو سوف تقصد، فالذاهب باتجاه الغرب يقال (مغرّب)، والذاهب باتجاه الشرق (مشرّج) (بقلب القاف جيما).

المبحث الثالث:

تقسيم العمل وآليَّات تنظيمه

إنَّ طبيعة الحياة الريفية تحمل أفرادها على العمل بشتَّى أنواعه سواء كان فرديًّا أو جماعيًّا. فالعمل منظَّم ومقسم، فمنه خاصٌّ بالرجال أو بالنساء أو بالصغار، وبعضه مشتركٌ بين الرجال والنساء، أو النساء والصغار، أو الرجال والصغار.

فالزراعة نشاط اقتصادي يمارسه جميع الرجال البالغين من تنظيف الأرض وحرثها وتهيئتها للزراعة مستخدمين الماكنات الخاصَّة بالحرث مثل: (تركتر-**Tractor**)، وهي آلة لا يقودها إلَّا الرجال، وكذا رمي البذور، وسقي الأرض، ومتابعة كمية المياه التي يحتاجها الزرع. أمَّا الحصاد؛ فمع وصول التقنيات الحديثة فإنَّه يتحقَّق بطريقتين: أحدهما اليدوية التي يشترك فيها الرجال والنساء، "هذا العيش انبت يا منجل"، بل حتى الصغار في بعض الأحيان، وغالبًا ما يكون في الأراضي الزراعية الصغيرة التي لا تحتاج ماكنة الحصاد، فتعمل النساء بالاشتراك مع الرجال في حصد المحصول وجمعه ثمَّ تقسيمه على مجموعتين إحداهما للبيع، والأخرى للخزن ثمَّ الاستهلاك بين غذاءٍ لهم وبين علفٍ لمواشيهم، وتُعدُّ أيام الحصاد من أصعب الأيام التي يمرُّ بها الفلاح؛ للجهد الذي يُبذل في أثناء الحصاد بالمنجل حتَّى أنَّهم يرددون "يوم الحصيده راعي"، (أي يتمنَّى لو كان راعيًا ولا يشترك في الحصاد). والأخرى الأرض ذات المساحة الشاسعة، فإنَّهم يستعملون الماكنات الحديثة الخاصة بالحصاد.

أمَّا الرعي؛ فإن كان في المناطق المجاورة لقراهم يشترك فيها الرجال والنساء والصغار بناتًا أو صبيانًا، وإن كان الرعي في (العزيب) أي المناطق البعيدة؛ فلا ترعى النساء، بل يكون وجودها في العزيب لغرض توفير الخدمات البيتية للرجال، من تهيئة المأكل والمشرب، وبعض الأعمال الأخرى كمداراة المواشي الصغيرة التي لا ترعى؛ لأنَّها ما زالت في مرحلة الرضاع، فعند الرعي تأخذ الأمهات للرعي وتبقى الصغار في العزيب. وبعضهم يعتمد في مداراة المواشي الصغيرة في العزيب على الصبية الراحلين معهم، إذ لا تذهب النساء معهم هناك.

والصيد من اختصاص الرجال البالغين حصرًا، فلا وجود للنساء معهم ولا الصغار؛ لأنَّه يحتاج جهدًا عضليًّا وسهرًا فضلًا عن أنَّه محفوف ببعض المخاطر. فهم مَنْ يصيدون ويذبحون وينقلون ثمَّ يبيعون، وإن وُجدوا معهم فوجودهم من أجل تعلُّم المهنة، فلا يأخذون ضعيفي البنية مِمَّن لا يتحمَّلون البرد أو قلَّة الطعام.

أمَّا الأعمال البيتية؛ فهي من اختصاص النساء البالغات وتساعدهن الصغيرات، كالطبخ والخبز وغسل الملابس وتنظيف البيوت ومتابعة الأطفال وتربيتهم وغيرها، وكذلك جمع فضلات المواشي ليعمل منها وقودًا (المطال)(*) أو تهبيش الحنطة أو الرز وهو سنبله ويُسمَّى (شلب)، وإذا ما أردن جعل التمن أبيضَ يضعنه في (الجاون)(**)، ويستخدمن عمودين صغيرين مخصصين لضرب (لتهبيش) الشلب، ويصاحبه ترديد بعض الكلمات، فإن كنَّ عزبات يقولن (هيه وهاي وهو.. هيه، يلميجينه امطسات.. ايهو، بيد الحلوه تلوك.. ايهو) . فتردّ عليهنَّ العجوز (مبروكات يا هي اتّكظي العتبه). فالرجال لا يقومون بهذا العمل، إذ يُعدُّ عملًا لا يليق بموقعهم الاجتماعي، بل ويُعابون عليه. كذلك جمع فضلات الماشية من حظائرها (الجمالي)(***) وتنظيفها، وتهيئته للماشية ووضع العلف لها منوط بالنساء، وصناعة التنور الطيني. وأمَّا حلب الماشية كالأبقار؛ فإنَّه من اختصاص النساء، فلا يحلب الرجلُ الأبقار إلَّا عند الضرورة وعدم وجود امرأة. وبالنسبة إلى الجاموس توجد عوائل تمنع بل تُحرِّم على النساء حلب الجاموس؛ لأنَّه أمر معيب وفعل يقدح بحياء المرأة كما يرون، فيكون من اختصاص الرجال، وبعض

***. المطال، هو فضلات الماشية مثل روث الجاموس والبقر، بل حتى فضلات الأغنام، تجمع ثمَّ ترشُّ بالماء لتكون لينة ويسهل مزجها، ثمَّ يعمل منها على شكل أقراص يتراوح قطرها بين ٢٥.٢٠ سنتمترا، توضع تحت أشعة الشمس لتيبس، ثمَّ تستعمل وقودا لطهي الطعام أو التدفئة وغيرها. تجمع هذه الأقراص (المطال) بوضع بعضها فوق بعض على شكل تل صغير يسمى قُبة (گبه).**

**** . الجاون، هو إناء مصنوع من الخشب اسطواني الشكل يقترب شكله من البيضوي.**

***** . الجمالي، هو بيت الماشية أو حظيرتها التي توضع فيها وهو عن غرفة طينية غالبًا، أو من البلوك الاسمنتي. يُبنى عادة بالقرب من البيوت؛ ليسهل عليهم متابعتها ومراقبتها والوصول إليه من دفع ضرر الحيوانات المفترسة أو من أجل مداراتها أو حلبها. يكون سقف الجمالي على شكل مثلث تشبه الجمالون، ذات باب واحد وفتحات هوائية جانبية، وأغلبها غير مزود بالأجهزة الكهربائية للتدفئة في الشتاء، أو بأجهزة التبريد في الصيف. وحجم الجمالي يكبر ويصغر بحسب عدد الماشية الموضوعة فيه.**

العوائل يسمح للنساء بحلبها؛ لأنَّهم لا يفسرون الفعل كما يفسره غيرهم. أمَّا الصغار من الصبية أو البنات؛ فليس لهم اختصاص، فالبنات يشتركن غالبًا مع النساء، والصبية مع الرجال.

المبحث الرابع:

مكانة الثروة وأنواعها لديهم

تحتلُّ الأرض المكانة الأولى من بين الثروات الأخرى، حتى إنَّها لا تُباع في أغلب الأحيان، بل تقسَّم بينهم، لتبقى تحمل اسمهم ومكانتهم الاجتماعية، ولا يفرط فيها. لا تُملَّك إلى المرأة إلَّا في حالات نادرة سنتطرق إليها في مبحث مكانة المرأة. ويُعبِّر حجم الأرض المملوكة ومساحتها عن مكانة مالكها الاجتماعية، فهي عزُّهم وفخرهم وديمومة بقائهم واستمرار أجيالهم فيها. نعم قد شهدت بعض القرى من هذه المناطق حالات بيع للأرض بسبب شحة المياه وقلّة الأمطار، وعجزهم عن استصلاحها وزراعتها، أو لطوارئ تتطلَّب دفع مبالغ ماليَّة، كالنزاعات العشائرية مثل الفصل والديَّات وغيرها.

وتختلف قيمة الأرض باختلاف جنسها ونوعيَّة ملكيتها، بين طابو صرف، وطابو زراعي، وعقود زراعية طويلة الأمد. هذا من جهة ومن أخرى صلاحيَّتها للزراعة أو الاستثمار، وقربها وبعدها عن الأنهر. وبين أن تكون مزروعة كالبساتين وغير مزروعة.

أمَّا الماشية؛ فهي تحتلُّ المرتبة الثانية بعد الأرض، فكلَّما كثر عددها ارتفعت المكانة الاجتماعية، وتحسَّن وضعهم الاقتصادي. وتحسب الثروة الحيوانية بحسب نوع الماشية المملوكة، التي ترتب ابتداءً بالأبقار ثمَّ الجاموس، ثمَّ الأغنام والماعز. فالأبقار تُعدُّ في المرتبة الأولى من بين الماشية الأخرى؛ لأنَّها تحمل أوصافًا ومميزات تجعلهم أكثر انجذابًا لها من غيرها. فمثلًا قيمتها السوقية المتوسطة ما بين قيمة الجاموس المرتفعة، وبين الأغنام ذات الأسعار الأقل قيمة. فضلًا عن بعض الفوارق التي بينها وبين الأنواع الأخرى من المواشي.

فاختلاف القيمة السوقية للنوع الواحد من الماشية كالأبقار(*) مثلًا بحسب حجم البقر وعمره ونوعه، وكمية الحليب الذي تدرُّه، من حيث الدسومة والجودة، كالبقر الهولندي الذي يُعدُّ من أفضل أنواع البقر، فالعمر المفضَّل هو ما بين ٧ـ١٠ سنوات التي تدرُّ ما بين ١٥ـ٢٠ لترًا من الحليب في الوقت الواحد، مثل وقت الصباح الذي غالبًا ما تُحلب الأبقار فيه، وكذلك في وقت العصر إن احتاجوا إلى كمية أخرى منه. وحجمها عادة ما يكون كبيرًا بالنظر إلى الأنواع الأُخر مثل: البقر الأسترالي و(العُربيّ)، والباكستاني، والهندي. أمَّا الجاموس؛ فتوجد نوعيتان منها: الفراتية، نسبة إلى منطقة الفرات الأوسط للعراق، وهي أفضل نوعية بالنسبة إليهم؛ لحجمها الكبير وجودة حليبها وهي ذات قيمة سوقية عالية، والأخرى العُربية فهي أصغر حجمًا وحليبها أقل جودة وقيمتها السوقية أقل من الفراتية. والنوع الثالث من الماشية هو الغنم، وهو كذلك نوعيتان عراقية، وغنم الغربية وإن كانت كلاهما عراقية نسبة إلى بلد العراق، لكن تميّز الثانية بأنَّها غربية؛ لأنَّها تجلب من المناطق الغربية للعراق، لكن لتميزها عن المناطق الأخرى بنوعية الغنم فيطلق عليها غربية. وأخيرًا الماعز فهو شامي وباكستاني والأفغاني الجبلي والماليزي، وأخيرًا الغزلاني لشبه أذنه بأذن الغزال. ولكل نوع من الماشية قصصه وأساطيره التي تحكى عنه مما جعلهم يتعلّقون بها، بل يعشقونها، حتى أنّ كثيرٌ منهم يفضّل ويستأنس بالجلوس مع ماشيته عن أهله. فالبركة والخير الكثير يكون بوجودها، فالأغنام ـ كما يعتقد البعض ـ أنّها تسبّح لله في الصباح قبل طلوع الفجر، وهي تعرف هذا التوقيت المبارك الذي يوافق توقيت صلاة الصبح، وهذا ما يجعل البعض منهم يفضّل الأغنام على غيرها من الماشية، لأنّها (حبيّبة) لا تمانع صاحبها فيما أراد أن يفعل بها ما يشاء.

***. ليس للأبقار أسماء، بل تُسمَّى بها كما هو الحال في الحيوانات الأخرى التي عادة ما يضع لها مالكها اسما يميزها به عن غيرها من الحيوانات الأخرى، مثل تسمية الكلاب والقطط وغيرها، لكنَّهم غالبا ما يميزونها بلونها أو لصفة تختلف به عن غيرها مثل: (الدبسه، والحمره، والمدخنه، والبگعه، والملحه). وذكر الأبقار يسمى (ثور) وصغيرها (عجل).**

أمَّا الجاموس (الدواب)؛ فتوصف بـ (الكرحه، الشبهه، البرشه، الحوكه، الحمره، النكطه، والبگعه). ويقال لذكر الجاموس أو فحل الدواب (شفج) والأنثى (حشوه) وصغيرها يسمى (الحُولي).

والغنم تُوصف بـ (البرش، والشكر، والطمش، والخد، والكرح، العشم، والحجل، والدرع). وذكرها يقال له (خروف)، والأنثى (نعجة) وابنها يسمى (طلي).

الفصل السابع

الاعتقادات والممارسات الدينيّة الشعبيّة في الريف

المبحث الأوّل:

الاعتقادات الدينيّة بين العقائد والموروث الشعبي

المبحث الثاني:

مكانة السادة في الذهنيّة الريفيّة

المبحث الأوّل

الاعتقادات الدينيّة بين العقائد والموروث الشعبي

تمهيد

إنَّ المجتمع الريفي في مدينة ميسان ولا سيَّما في مقاطعة أم البطوط مجتمع مسلم جعفري المذهب (شيعة)، يعتقد كغيره من المسلمين بمجموعة معتقدات ذات طقوس وشعائر بعضها تُمارس يوميًّا، وبعضها الآخر له مناسباته الخاصَّة. ولا تخلو بعضها من تأثيرات التقاليد والأعراف التي فرضتها عليهم طبيعية الحياة اليومية من بيئة طبيعية، أو نسق اجتماعي، أو اقتصادي، أو ثقافي.

الاعتقاد بالأئمَّة:

يعتقدُ سكَّان هذه القرى ببعض الشخصيات الإسلامية بعد اعتقادهم بالله ورسوله (ص)، وهم الأئمة الاثنا عشر ابتداءً بعليّ ابن أبي طالب (ع)، الرجل الأول بعد الرسول (ص)، فهو ابن عمِّ النبي وخليفته وحجَّة الله عليهم، وهو أوَّل الأئمة المعصومين بعد النبي (ص)، فحبُّه والولاء له كفيل بإدخالهم الجنة والخلود فيها. وهو أبو الأئمة الباقين من زوجته فاطمة الزهراء (ع) بنت النبي (ص). لكنَّ الولاء للأئمة يختلف من إمام إلى آخر، فالحسين الشهيد هو أبرز شخصية بعد الإمام علي (ع)، فله مكانة مقدسة لديهم، إذ تُقام لذكرى مقتله مجموعة شعائر تُسمَّى (الشعائر الحسينية)، حيث تقام مجالس العزاء في البيوت والحسينيات، وهي عبارة عن محاضرات تؤدَّى من خطيبٍ له القدرة على تفسير آية قرآنية وذكر مجموعة أحاديث نبوية أو أقوال للأئمة لها علاقة بالآية القرآنية، كذلك يملك الخبرة بسرد أحداث واقعة كربلاء التي

تؤثِّر بالحاضرين والمستمعين وشدّهم إليه لينصتوا ويتفاعلوا مع أحداثها، الذي يتضح من طريق البكاء واللطم عند ذكره لمقتل الحسين ومن كان معه. أمَّا الأئمة الباقون؛ فبعضُ الناس لا يعرفون عنهم شيئًا سوى أنَّهم أئمة لهم مقام عظيم عند الله، وأنَّهم معصومون عن الذنوب والأخطاء، ولهم مراقد تخصُّهم مثل مرقد الإمامين الكاظم والجواد في منطقة الكاظمية ببغداد، والإمام الرضا بمدينة مشهد في إيران، والإمامين علي الهادي والحسن العسكري في سامراء، وأربعة من الأئمة مدفونون بالمدينة المنورة في السعودية، لهم قبور تُزار في مناسبتي الحج والعمرة. وأنَّ كثيرًا من أهل هذه القرى لم يزروا مراقد جميع الأئمة، بل يقتصرونها على زيارة الإمام علي في النجف، ولا يكون ذلك إلَّا في مناسبات خاصَّة، كمراسم دفن الموتى في مقبرة وادي السلام في النجف، أو في أثناء زيارتهم لهم في أيام الأعياد مثل عيد الأضحى (عيد ضحيه) وعيد الإفطار (عيد فطر)، وعندها يزورون مقام الإمام علي (ع). وزيارة الإمام الحسين في كربلاء غالبًا ما تكون في شهري محرم وصفر، والإمام الكاظم بذكرى استشهاده في شهر رجب(*).

أمَّا الإمام الحسين (ع)؛ فلهم غير زيارته طقوسهم الخاصة مثل إقامة مجالس العزاء عليه في شهر محرم. ففي العشرة الأولى من شهر محرم تُقام مجالس العزاء الحسيني، التي يمتدُّ بعضها إلى خمسة وعشرين يومًا لربط ذكرى استشهاد الحسين (ع) باستشهاد ابنه الإمام السجاد (ع) في الخامس والعشرين من الشهر نفسه.

***. شهر رجب، هو أحد الشهور العربية القمرية. الذي يسميه أهل هذه القرى (شهر زياره) ويسمى زياره لأنَّهم يزورون موتاهم ويزورون كذلك بعض الأئمة المعصومين. وإنَّ أغلب الشهور القمرية لها تسميتها الخاصة بهم، فشهر محرم (عاشور) نسبة إلى اليوم العاشر منه الذي قُتل فيه الإمام الحسين(ع)، وشهر ربيع الأول (فرحة الزهرة) لأنَّ فاطمة الزهراء(ع) قد فرحت بهذا الشهر بعد أن أبلغها أبوها النبي(ص) بأنَّها ستموت بعده ففرحت بذلك. وشهر شعبان (گصيّر) أي قصير؛ لأنَّ أيامه تنقضي بسرعة فيحل عليهم شهر رمضان، وغالبًا ما يكون هذا الشهر عليهم قاسيًا في أيام الصيف الحار، فيرون أنَّ شهر شعبان قصير جدًّا؛ وكأنَّ أيامه أقل من أيام الشهور الأخرى. وشهر شوال (افطر أول) إذ ينتهي شهر رمضان فيُفطر الناس، فسُمِّي بـ(فطر الأول). وشهر ذو القعدة (افطر ثاني) لم يوضح لي الناس هناك ما سبب تسميته بذلك. وشهر ذو الحجة (اضحيه) لأنَّهم يذبحون الأضاحي ويهدون ثوابها إلى أمواتهم غالبًا في يوم العيد، الذي يوافق اليوم العاشر من شهر ذو الحجة، كما يفعل الحجاج في هذا اليوم.**

ففي هذه الأيام يُطبخ الطعام ويُدعى له آهالي القرية وبعض القرى المجاورة أو حتَّى البعيدة للمشاركة بحضور مجلس العزاء. بعد أن يُدعى أحد رجال الدين الدارسين للمعارف الإسلامية في النجف، أو شخص يُعتدُّ بإيمانه وتدينه يُسمَّى (المومن، أو الملا)؛ لإقامة مجلس العزاء بهذه الذكرى، مبتدئًا بتلاوة آية من القرآن الكريم ثمَّ يفسرها ويربطها في ختام المجلس بواقعة مقتل الحسين (ع) في كربلاء أو أخيه أبي الفضل العباس (ع) أو أحد الشخصيات ذات المكانة المقدسة لديهم مثل أخت الحسين زينب (ع). وبعده تتلى قصيدة العزاء يلطم بها الحاضرون على صدورهم. (فحب الحسين والبكاء واللطم على الصدور حصن من النار باعتقادهم)، ثمَّ تُنصب لهم مائدة الطعام فيأكل منها الجميع تبركًا بهذا الطعام، ففيه الصحة والعافية والشفاء من الداء، وإذا انتهوا منه ينصرف الناس راجعين إلى بيوتهم حتَّى يعودوا في اليوم الآخر.

ولا يقيم هذه المجالس أيُّ شخص، بل غالبًا ما يقيمها من هو ذو مال أو جاه. أمَّا الفقراء؛ فلم تكن مشاركتهم كبيرة أو كثيرة، وكان بعضهم يكتفي بيوم أو يومين مع إقامة مائدة متواضعة مقارنة بالموائد الأخرى.

كذلك يعتقد الناس أنَّ أيام هذا الشهر تختلف عن بقية الأيام؛ لقدسيتها وعظم مكانتها عند الله، وهي تذكرهم بإمامهم الذي قُتل ظلمًا وعدوانًا وبطريقة قاسية، فضلًا عن سبي النساء، فالحسين (ع) أحد الرجال العظيمة والمقدسة ذو المكانة العالية عند الله، فحبه والبكاء واللطم عليه شفاعة ونجاة من النار. ويعتقد بعضهم حتى وإن كان المحب للحسين مقصرًا في بعض الأمور العبادية التي يفرضها عليهم الإسلام مثل الصلاة أو الصيام أو عدم الاعتداء على الآخرين بالسب أو الشتم أو الغيبة وغيرها.

لم يكن للأئمة الباقين حظٌّ من المعرفة عند سكان هذه المنطقة؛ إذ لم يسمعوا أو يعرفوا عنهم شيئًا، وإن كانوا قد سمعوا بعددهم الاثني عشر، أو سمعوا بأسمائهم فقط؛ لكنَّهم ليس لهم أدنى تصور عنهم وعن سيرهم التاريخية. وهذا بخلاف معرفتهم بأبي الفضل العباس وهو ابن الإمام علي ابن أبي طالب، وأخو الإمام الحسين من أبيه وأصغر منه سنًّا، إذ استُشهدَ معه بمعركة الطف في كربلاء عام ٦١هـ، ودُفن فيها وله مقام يزار هناك. وهو إمامٌ معصومٌ عند كثير منهم، ومن أبرز الشخصيات العظيمة، بل هو أعظم من بعض الأئمة المعصومين الاثني عشر الذين يعتقد بهم جميع الشيعة.

فهو رجل عظيم قد آثر بنفسه لأجل أخيه وأهله والإسلام، ذو شارة(*) لا تترك المخطئ يفلت منها كما يعتقدون. لم يعرف الناس بالتفصيل لماذا شارة أبي الفضل أكثر من غيره من الأئمة والصالحين؛ لكنَّهم يؤمنون ويعتقدون أنَّ الحلف والقسم به كاذبًا هو فعل لا ريب سيُعاقب عليه، بأن يقع عليه الغضب والعذاب والإيذاء وغيرها من الأضرار الجسدية بحقِّ قائلها. فالحلف بأبي الفضل العباس أحد المعتقدات التقليديَّة والمهمَّة في حياة الناس. يُستعمل الحلف أو اليمين به حلًّا لخصومات ونزاعات عشائرية وشخصية كبيرة، مثل القتل والسرقات والاعتداءات وغيرها من الموضوعات العشائرية التي يتنازل عنها أصحابها بسهولة، فمع الحلف بأبي الفضل العباس ـ مع عدم وجود الدليل القطعي بحقِّ المتهم ـ فإنَّ النزاع سيتوقَّف والاتهامات تزول والصلح يعود.

في الأيام الأُوَل حينما ذهبتُ للدراسة الميدانية كان السيد شاكر متهمًا بقضية تصادم سيارتين أدَّت إلى مقتل شخص آخر وإتلاف سيارته(**). فتدخل كبار القوم ليحلّوا النزاع، فاتفقوا بأن يذهبوا إلى

***. الشارة، هي أن يُنزلَ الإمامُ أو السيدُ أو الرجلُ الصالحُ العقابَ أو الضرَ أو الاقتصاصَ بحق فاعل الخطيئة أو الذنب أو الجريمة. أو أيّ أذيَّة يرتكبها شخص ما بحق شخص آخر؛ رجلا كان أو امرأة، شابًّا كان أو شيخًا كبيرًا. وهذا العقاب أو الاقتصاص لا يكون بيد السيد أو الرجل الصالح نفسه، بل هي عقوبة إلهية تنزل لكرامة ذلك السيد أو الرجل الصالح.**

****. شاكر هو أحد أفراد تلك المنطقة، الذي كان ذاهبا إلى مدينة البصرة منطلقا من مدينة ميسان لزيارة والدته الراقدة في المشفى وهي تصارع الموت، مِمَّا اضطره إلى قيادة سيارته بسرعة عالية، وفي أثناء سيره مسرعًا مرَّ بسيارة حمولة صغيرة (بيكم) بادر سائقُها بزيادة سرعة سيارته وكأنَّه ينافس سرعة شاكر، لكن شاكر لم يعر له أهميّة وزاد من سرعة سيارته فاجتيازه بمسافة ترى بالعين، نظر شاكر إلى تلك السيارة التي ظلت خلفه بمرآة سيارته فلاحظ سائقها قد فقد السيطرة على سيارته مِمَّا اضطره للاصطدام بسيارة كانت واقفة على جانب الطريق، مما أدَّى إلى مقتل صاحبها وتضرر السيارتين. وعند عودة شاكر من البصرة أوقفه رجال الشرطة متهمين إيَّاه بأنَّه كان سببًا بفقد ذلك السائق السيطرة على سيارته بعد أن احتكَّت سيارة شاكر بسيارة ذلك الشخص فاضطره إلى الانحراف من الطريق والاتجاه نحو تلك السيارة المتوقفة بجانب الطريق فاصطدمت بها وقتلت صاحبها. وصاحب سيارة الحمولة يريد من شاكر أن يعوضه بسيارته التي تضررت بسببه. لكن شاكر رفض ذلك الادعاء، وكانت إحدى بيِّناته أنَّ سيارته لم يتضرَّر منها شيء، فلو كانت سيارته قد احتكت بسيارة المدعي لبان على هيكلها الخارجي، مِمَّا خفَّف اتهامه بالأضرار، لكنَّ صاحب السيارة ادَّعى ادعاءً آخر، بأنَّك قد ضيَّقت عليَّ الطرق فأجبرتني على الذهاب باتجاه تلك السيارة المتوقفة. فاتفق الطرفان بعرض موضوعهما على الفراضة ليحكم بينهم، فحكمه كان فصلًا وحلًّا للنزاع.**

الفريضة (فراضة)(*) ليحكم بينهم، وبعد أن طُرح الموضوع عليه بتفصيلاته، فُرض على شاكر أن يُأخذ إلى مقام أبي الفضل العباس ليؤدي اليمين حالفًا إن كان صادقًا بأنَّه لا يعرف ذلك الشخص صاحب سيارة الحمولة الصغيرة ولم يقصد الإضرار به ولم يتعمَّد، أو لم يضيِّق عليه الطريق في أثناء سيره. فاتفق الطرفان بقول الفريضة، فذهب شاكر لأبي الفضل العباس لتأدية اليمين وحُلَّ النزاع الذي كانت ضحاياه رجلا قد مات وشخصا قد جرح، وسيارتين قد تضررتا. فكان اليمين بأبي الفضل العباس قد غيَّر سير حدث قد يؤدي إلى نزاع بين عشرتين أو أكثر، أو تغريم مالي لشاكر قد لا يتمكن شاكر من دفعه لهم.

فالحلف بأبي الفضل العباس يُعدّ فيصل عند أغلب الناس. كما يعتقدون أنّ الحلف به كاذباً يؤدي إلى الضرر والعقاب الشديد بحق فاعله. فإذا وصل الأمر إلى حدِّ اليمين فالمخطئ لا يجرؤ على اليمين، وفي الوقت نفسه يعطي المُدعي دعمًا معنويًّا بأنَّ حقه سوف يظهر. وإنَّ المرء إذا أراد أن يصدقه الآخرون فيحلف بأبي الفضل العباس أمامهم ليصدقوه، وفعلًا يُصدَّق الحالف. عادةً يضع الحالف يديه على كتفيه، اليد اليمنى على الكتف الأيسر واليد اليسرى على الكتف الأيمن ويقول (وحگّ "وحق" أبو فاضل أني ما مسوي...). أو يقول (مجتف لبو الفضل العباس، أو هاي جتافاتي لابو فاضل...)، فإن كان متهمًا فحلفه يرفع عنه الاتهام، ومع الشكِّ أو الظن به بأنَّه هو الفاعل يقال له (روح انت وأبو الفضل العباس هو يأخذ حگنا "حقنا")، وهذه العبارة شديدة عليه، فإن كان فاعلًا قد يطلب منهم العفو في اللحظة نفسها. وفي أغلب الأحايين لا يحلف بأبي الفضل العباس؛ خوفًا منه؛ لأنَّه لا يترك الحالف به يمينًا كاذبًا دون عقاب. ويستعملون بعض الألفاظ التي تُفهم السامع بأنَّه صادق في مدَّعاه كقوله (بيناتنه العباس)، أو يقول له (العباس عليك احجي صدك) أو (عليك العباس لا تجذب)، فهذه الألفاظ لغرض قول الصدق من المتكلم، وهي طرائق تحقق من صدق المتكلم، وردعه من الكذب.

***- الفريضة أو الفراضة، هو الشخص المحكّم في النزاعات، الذي يلجأ إليه المتخاصمون ليحكم بينهم في نزاعاتهم التي يختلف فيها الطرافان، حينما يدعي المتهم بأنه بريء من ذلك الفعل ولم تكن لديه أدلة قوية لتبرئته، وليس للمدعي أدلته القطعية في اتهامه له، أو اختلف أيّهما على حقّ وأيهما على باطل. والفراضة رجل حكيم وعادل وفطن ورشيد وعارف بالأمور والقضايا العشائرية والعامَّة، وسريع البديهية.**

الصلاة:

الصلاة هي أحد الطقوس الدينية التي تمارس في هذه القرى وتؤدَّى بأوقات ثلاث في خمس صلوات مفروضة (صلاة الصبح، وصلاتي الظهر والعصر، والمغرب والعشاء). فهم يعتقدون بأنَّها إحدى الشعائر الواجبة الأداء، وهي مفروضة على الرجال في الخامسة عشرة من العمر، وعلى الفتيات عند دخولها في سنِّ العاشرة. ومن هم دون ذلك ليست مفروضة عليهم، بل يُعلّم من صغره عليها. لا يؤدِّي الكثير منهم الصلاة في دور العبادة (الحسينيات) بل في أغلب الأحيان يؤدونها في بيوتهم. الكلُّ يعتقد بأنَّها إحدى الواجبات التي يفرضها عليهم الإسلام، إلَّا أنَّ بعضهم لا يصلِّي ويوعز ذلك للنسيان وعدم الاستعداد، لكنَّهم لا يستخفون بها.

يحضر الصلاة في دار العبادة نفرٌ قليلٌ من البالغين والأكثرية للصبية غير الراشدين، ويرى أكثرهم عدم حضورهم إلى دور العبادة؛ بسبب طبيعة الحياة اليومية، فالفلَّاح غالبًا ما يكون في أرضه زارعًا أو ساقيًا، أو مِمَّن يرجع إلى بيته قُبيل وقت الصلاة لأكل وجبة الغداء ثمَّ أخذ قيلولة، ليتسنَّى له العودة مرة أخرى إلى الأرض، وبعضهم يرعى ماشيته، وهو غالبًا ما يكون في أماكن بعيدة، لا تسمح له بترك ماشيته لوحدها، أو العودة بها إلى الدار ثمَّ الرجوع مرَّة أخرى إلى المرعى، هذا بالنسبة إلى وقتي صلاة الظهر والعصر، أمَّا وقت الفجر؛ فكثير منهم يستيقظ من نومه بعد انتهاء الصلاة في الحسينية، وإن استيقظ قبل ذلك ينتابه العجز من الذهاب لأداء الصلاة فيها فيقيمها في بيته، أو ينشغل برعي ماشيته (نشر)(*). أمَّا وقت المغرب؛ فأغلبهم يكون متعبًا من الجهد والعناء المبذول بالزراعة أو الرعي، فيضطر لأداء صلاته في بيته، ليخلد إلى النوم مستعدًّا ليوم جديد.

يعتقد بعضهم أنَّ الصلاة غير متعلقة بأدائها والآثار المترتبة عليها في تعاملهم مع أنفسهم ومع الآخرين بقدر تعلقها بنيَّة المصلِّي نفسه وخطابه لله وقراءة تلك السور والأذكار الواردة فيها فضلا عن الركوع والسجود وغيرها. فقصة صلاة الحطَّاب (اصلي جهدي ونامن وحدي) يفهمون منها ويستدلون بها

***. النشر، هو الرعي في المدَّة الزمنية الواقعة بين بزوغ الفجر وطلوع الشمس، إذ تنشر الماشية في المراعي القريبة ثمَّ تُرجع إلى مرابضها قُبيل شروق الشمس، ثمَّ يُرعى بها في المراعي البعيدة، أو الأكثر عشبًا.**

على أنَّها صلاة كاملة وصحيحة، وإن افتقرت للأفعال المشروطة في الصلاة، لكنَّها أفضل من صلاة العابد الذي يتخذ من الجبل مكانًا لعبادته، حتى نزل عليه المَلَكُ وأخبره بأنَّ صلاة الحطَّاب أفضل من صلاته، فطلب منه أن يذهب إلى الحطَّاب وينظر إلى صلاته التي لا تتجاوز بعض كلمات يرددهن في أوقات الصلاة. فالصلاة حالة روحيَّة بينه وبين الله وفعل مفروض يؤدَّى يوميًّا، حتى وإن لم يشتمل على خشوع أو تضرع.

الصوم:

هو أحد الطقوس الدينية الإسلامية التي يعتقدون بأنَّه يجب على المسلم إذا بلغ من العمر (١٥ عامًا) إن كان ولدًا، وإتمام (٩ أعوام) إن كانت بنتًا، أن يصوم في السنة شهرًا واحدًا، وهو أحد الشهور القمرية المُسمَّى بشهر رمضان. ويستثنى من ذلك الشيوخ الكبار والعجائز، والمرضى الذين يتعذر عليهم الصوم، وكذلك الصبية ما دون سن (١٥ عامًا) والبنت ما دون (١٠ أعوام)، لكن لا يمنع مشاركتهم هذه الشعيرة بأن يصوموا كالبالغين، فكثير منهم يؤدون شعيرة الصوم في هذا الشهر. يمتنع بعض البالغين من الصوم خوفًا من الموت، معتقدين بأنَّ طبيعة عملهم مع امتناعهم من الأكل والشرب حتَّى المغرب يؤدِّي إلى فقدِ حياتهم، وهم لا يريدون الموت، فلم يتجرأ أحد على تجربة الصوم. ولهم في هذا الشهر طقوس وممارسات خاصَّة، فهم يستقبلون الشهر بحفاوة واحترام وتقديس ويحثُّ بعضهم الآخر على الصيام فيه، مع الانزعاج من وقوع الشهر في أيام الصيف الحارَّة، وطبيعة عملهم نهارًا تحت أشعة الشمس دون ظلال، سواء كان زارعًا أو راعيًا، وعدم توافر الكهرباء أو توافر الأجواء المكيفة أو الباردة حين عودتهم إلى بيوتهم.

إنَّ المعتقدات الدينية ذات النصوص الدينية مثل القرآن والأحاديث النبوية وسير الصالحين لم يكن يعرفها إلَّا القلة القليلة منهم، مِمَّن سنحت له الفرصة أن يتعلَّم بعضًا منها حتَّى أصبح مؤذنًا في مسجد أو دار عبادة، أو أصبح إمامًا لجماعة. فأغلب الناس لا يجيدون القراءة والكتابة، فما يصلهم من المعتقدات إنَّما هو مِمَّا سمعوه من أجدادهم وآبائهم، أو حتَّى أمهاتهم اللاتي لم تتعلم من غير أمِّها أو جدتها، حتَّى توارث الخلف من السلف ما يعلمون ويعتقدون (يا خالي كلشي ما نعَرف، احنه نعرف بس الحلال والزرع، الحوف هسه عرفناه حرام، ما جان أحد ايعلمنه). إنَّ عدم تعلمهم ـ كما يذكرون ـ بيَّن عدم إرادتهم التعلم؛

لانشغالهم الكبير بأعمالهم التي تحتاج إلى جهدٍ جسديٍّ كبير، مثل الزراعة التي تعتمد على القوة البدنية باستخدامهم المسحاة ولمساحات شاسعة، أو كالحرث وبذر البذور وسقي الأرض، الذي قد يشغلهم الموسم كله بعيدين عن بيوتهم وأهليهم كما في زراعة الأرض أو الرعي في مناطق أخرى بعيدة. وبين عدم وجود مَنْ يعلمهم، أو لعدم احتكاكهم بمن يعلمهم (يا خالي ملتهين بالزرع والحلال، وگبل جنه فگور، حسره علينه الطحينه). فكان لموروثهم الشعبي الحصَّة الأكبر في تعلمهم عقائدهم وطقوسهم اليومية وغير اليومية، فما يتداولونه من حكم وقصص ذات معتقدات دينية أغلبها مسموعة من الآباء والأجداد أو (المومن، و الملا).

(الجنُّ والطنطل(*)، السحر، الحسد):

ما زال بعضهم يؤمن أنَّ هناك أماكن مسكونة من الجنِّ أو الطنطل التي يتحاشون الوصول إليها ولا سيَّما في أوقات الليل؛ خوفًا من أن يضرَّهم الطنطل الذي اتخذها مسكانًا ومقرًّا له، ولهم فيه قصص كثيرة، كما روى أبو حسن وهو رجل تجاوز عمره الخامسة والسبعين عامًا، حينما جلستُ معهم في مضيف بيت سيد شمخي وأخذوا يتبادلون أطراف الحديث عن عملهم وحياتهم اليومية، ثمَّ تحوَّل الحديث عن بعض القصص المتعلِّقة بـ "اليشن" و"العنترية"، وهي أماكن أثرية كما بيَّناه في فصل سابق. وقصص الجانّ الطنطل واستمرَّت قصصهم وأحاديثهم إلى منتصف، فسألتهم هل منكم مَنْ رأى جانًا أو طنطلًا؟ فأجاب أبو حسن بأنَّ الجن والطنطل موجدان .. كنت ذات ليلة أجلس في بيت الزرع أراقب كميَّة المياه وفي الوقت نفسه أحرس الزرع من الخنازير، وبعد منتصف الليل بساعتين اضطجعت على فراشي البسيط لأستريح قليلًا، وإذا بصوتٍ يأتي من خلفي، نهضت واستعذت من الشيطان، فاختفى الصوت، وعدت مرة

***. الطنطل، كائن حي له قدرة التحول والتشبّه بالإنسان والحيوانات ـ كما يعتقدون ـ وله قدرة التحدث للإنسان، يسعى دائماً على إيذاء وإزعاج الناس، بل ويعتقدون بأنّ له القدرة على قتل الإنسان، لكنّهم لم يشهدوا أو يسمعوا عن حادث قتل سببها الطنطل. ينشط الطنطل ليلاً في أغلب الأحيان، ويقلّ نشاطه نهاراً، كما أنّ له أماكن يستوطنها، ولكن لا يمنعه هذا الاستيطان من الابتعاد عن مستوطنه بحثاً عمّن يؤذيه (يضحك عليه)، لأنّ الطنطل يشتدّ تفاعله مع الأشخاص الذين يخافونه، لكنّه في نفس الوقت يخاف صوت البندقية كثيراً، فإذا سمع صوتها ولّى هارباً. ويختلف الجنّ عن الطنطل ـ حسب ما يعتقدون ـ بأنّ الجنّ لا يمكن رؤيته، وهو يتلبّس الناس، إذ له القدرة على الدخول إلى جسم الإنسان. وهذا لا يتمتع به الطنطل. لكنّ كلاهما يؤذي الإنسان.**

أخرى فاضطجعت، فعاد الصوت نفسه، فجلست مستويًا واستعذت من الشيطان وصليت على النبي وآله، فاختفى الصوت مرَّة أخرى، كانت معي (تربة حسينية)(*) صغيرة أصلي عليها في أوقات الصلاة، فقلت لنفسي لأضعها تحت رأسي فهي تحميني وتدفع عني الشرَّ، وعندما وضعتها تحت رأسي اختفى الصوت، وبعد قليل سمت صوت آخر يختلف فلتفت باتجاهه وإذا بها امرأة قبيحة الشكل شعرها أشعث تنظر لي، فصليت على النبي وآله وقلت مخاطبًا (آني ما خاف لدّالج أخاف لا ما أخاف.. اشتردين) فلم تجبني فقلت (روحي آني ما خاف منج) فخرجت ولم تكلمني بأية كلمة.

كثيرة هي القصص التي يتداولونها في أثناء لقائتهم في المضيف، أو في البدوة كما روى لنا أبو كاظم الذي تجاوز عمره المائة عام، فضلا عمَّا سمعه من أهل قريته والقرى المجاورة حتى بات ذكره حقيقة بالنسبة إليهم. فتحدث عن طنطل تلك الليلة الذي أجهده كثيرًا حين تمثَّل له كبطة كبيرة (تِبْغَگ)(**) كان في أرجلها أشياء كالحجل الذي تلبسه المرأة في ساقها، تسمح له بالاقتراب منها لكن مع اقترابه الشديد منها تطير عنه لمسافة ليست بالبعيدة، وتتركه يقترب مرة أخرى فما إن تكاد يداه تصل إليها تبتعد طائرة عنه، ويقول بقيت ليلة بأكملها على هذه الحال حتى أنهكتني وخارت قواي، فيئست منها وعدت أدراجي إلى البيت، وفي أثناء عودتي وقُبيل شروق الشمس وجدت سيد حسن في مزرعته فأخبرته بما حدث، فقال لي: (روح هذا طنطل چا ضحك عليك الليل كله).

كذلك يعتقدون أنَّ تلاوة آيات من القرآن ولا سيَّما آية الكرسي كفيلة بطرد الجنِّ أو الطنطل عنهم، وتمنعه من المساس بهم أو إيذائهم، وكذلك الصلاة على محمد وآل محمد. ويعتقدون أنَّ الفرق بين الطنطل والجن، بأنَّ الطنطل له قدرة التمثل بالمخلوقات الحيَّة، أمَّا الجانُّ؛ فإنَّه مخلوق غير مرئيٍّ وله

***. تستعمل هذه التربة للسجود عليها في أثناء الصلاة بوضع المصلي جبهته عليها، وتُعدُّ الصلاة عليها مستحبة، بل تُفضَّل على غيرها من التُرب المصنوعة من أراضٍ أخرى. وتسمى التربة الحسينية، نسبة إلى التراب المأخوذ أغلبه من أرض كربلاء التي استُشهدَ فيها الإمام الحسين(ع). يوضع الماء للتراب فيكون طينًا، ثمَّ يوضع في قوالب مختلف الأشكال والأحجام، ثمَّ يترك ليجف وتكون صلبةً. تعامل التُربة بقدسية، فلا تُداس بالأرجل، ولا تقذف رميًا، وإذا ما ركلها أحدهم أو داسها استغفر ورفعها من الأرض وقبلها اعتذارًا. ولأنَّ الإمام الحسين(ع) مقدَّس، فتربته مقدَّسة.**

****. تِبْغَگ، أي تصدر صوت، ويسمى باللغة العربية الفصحى (البطبطة).**

القدرة بالدخول إلى جسم الإنسان ويتلبسه، فيصبح المتلبس كالمجنون يفعل أشياء غير واعية أو غير عقلائية. ففي تراثهم الديني والشعبي كذلك عدم السماح للأشخاص الاستحمام وقت المغرب؛ لأنَّ الجنَّ يسكن الحمام في هذا الوقت، وإلاّ كان عُرضة لمسّ الجنّ.

يؤمن أغلبهم بالسحر، لكنَّ إيمانهم به لم يرتقِ إلى العمل به، لعدم وجود ضرورة لاستعماله كما يرون، ولم يسمعوا سابقًا بوجود شخص يتعامل بالسحر أو إنَّه مسحور أو ممسوس أو (مشرَّب)، لكن وفي أواخر الشهر الخامس من عام ٢٠١٨ ظهرت امرأة في إحدى القرى المجاورة ادَّعت أنَّها قد رأت أبا الفضل العباس(ع) وقد علَّمها كيف تُخرج السِّحرَ من المسحورين وتُشفي الممسوسين وتُعالج من قد شُرِّب ماء قد قُرأت عليه أوراد سحرية. فكان الباحث أحد الزائرين لها، فكان المؤمنون بها قليلون، لكن وبعد مضي شهرين من عملها ذاع صيتها حتى أصبح الوصول إليها ومقابلتها صعبة، فالناس يقفون طوابير ومتجمعين قبل طلوع الفجر، كلٌّ ينتظر دوره. وبدأ الناس مِمَّن يعرفون المرأة معرفة شخصية الإيمان بها وبأفعالها، بعد أن كان يضحكون منها ومن أفعالها. فيقولون إنَّها أثبتت لهم بالفعل ولم تكتف بالقول فقط في إخراج السحر من بيوت المسحورين، بعد أن تقوم ببعض الأفعال والأقوال وهي جالسة في بيتها، ثمَّ تأخذ المسحور إلى بيته وتخرج له السحر في البيت ـ كما أخبروني ـ ومن تحت البلاط الذي مضى على بنائه سنوات متعددة. وهي لا تأخذ أجرًا كبيرًا مقابل عملها سوى (ألف دينار فقط). لكن لا تمتنع من أخذ الهدايا والعطايا فيما لو قُدِّمت لها.

أمَّا الحسد؛ فيعتقدون به كثيرًا، فهم غالبًا ما لا يتحدثون عن أمورهم الماديَّة بالتفاصيل بل يكتفون بذكر بعضها، ويخفون بعضها الآخر، معتقدين أنَّ غيرهم لو اطَّلع لحسدهم ولفسدت أشياؤهم، كما في البقر وكمية الحليب الذي يُحلب منها، فغالبًا ما يذكرون كميات قليلة؛ دفعًا للحسد، كما بيَّنها في لهجتهم بتصغير المذكور مثل قطعة الأرض (گويعه) لتصغير مساحتها للسامع، أو كمية الزرع أو نوعيته وغيرها من أمورهم الاقتصادية أو حتَّى ما يتعلَّق بشؤونهم البيتيَّة. وقد يصل حسد الحاسد إلى قتل الماشية، ولهم فيه قصص كثيرة، بأنَّ الحسد قتل لهم عجولًا أو جاموسًا أو غنمًا وغيرها.

المبحث الثاني:

مكانة السادة في الذهنيّة الريفيّة

السادة هم الأشخاص الذين يعود نسبهم إلى نبي الإسلام محمد (صلى الله عليه وآله) من نسل ابنته فاطمة الزهراء (ع)، وزوجها علي ابن ابي طالب (ع) وهو ابن عمٍّ محمد (ص). وهذا النسب – كما يعتقد الناس – نسب مبارك ومَهيب في الوقت نفسه، فبركته تعود إلى النبي(ص) والأئمة المعصومين، وإن كان النسب واحدًا، لكنَّه متعددٌ من جهة الأئمة المعصومين، فبعض الناس ينظرون إلى جدِّه الأول من المعصومين كالإمام الكاظم مثلًا، أو الإمام الحسين(ع) وبقية الأئمة الذين يعود نسبهم إلى النبي(ص)، (هو ياهو جده غير الحسين) أو (بويه هذا ابن الزهره) فجُمعت في السادة (والعلويات) خصلتان: إحداهما أنَّهم مباركون؛ لنسبهم ونسلهم الذي يعود إلى أعظم الشخصيات وأكرمها وأحبها وأطهرها ـ وغيرها من التوصيفات ـ التي عرفتها البشرية كما يعتقدون، فمكانة السادة وبركتهم من مكانة أجدادهم وبركتهم. فالذي يحترمهم يحترم رسول الله وآل بيته، ومن يكرِّمهم يكرِّم الرسول(ص)، ومن أراد التقرب إلى النبي(ص) فليتقرَّب بذريته من السادة، ومن أراد أن يطالب رسول الله يوم القيام بأن ينجيه من النار أو يشفع له في الجنة فليقم بخدمة السادة وتكريمهم.

أمَّا الخصلة الأخرى؛ فهي مهابة السادة، وهذه الخصلة يمتاز بها السادة لسببين: أحدهما أنَّ جدهم رسول الله(ص) والأئمة المعصومون(ع)، فلا يستطيع أحدٌ أن يعادي النبي أو الأئمة بعدائه لأبنائه، فالسادة أبناء الرسول، وأبناء الأئمة، فإيذاؤهم يعني أنَّه قد شنَّ حربًا مع النبي والأئمة، ولا يجرؤ أحدٌ على القيام بهذه الحرب.

أمَّا السبب الآخر الذي يُدعِّم ما تقدم كلّه من الخصلة الأولى والثانية هو أنَّ الناس يروون مواقف وقصصا وحكايات يقولون إنَّها واقعية، حتَّى أصبحت عبرًا لهم ولغيرهم، بين متحاشٍ لهم يخاف وقوع

السوء عليه أو على أيِّ شيء له به علاقة إنسانًا كان أو حيوانًا أو جمادًا. وبين محبٍّ لهم يتبرك بكلِّ شيء يعود إليهم حتى وإن كان تافهًا في يد غيرهم.

فبعضهم يقول إنَّه قد حدث معه حدثٌ، وآخر يقول إنَّ فلانًا قد حدَثَ له الأمر الفلاني، أو يقول سمعت من أبي يقول كذا، ومنهم من سمع من الناس، وهكذا تدور الأحداث والمواقف في شفاه الناقلين وكذلك القصص والحكايات. حتى باتت مكانة السادة لا تضاهيها مكانة وإن علت(*). ما لم يكن سيدًا نسبًا. وإن اجتمعت في السيد نفسه المكانة الاجتماعية كأن يكون شيخًا لعشيرته وسيدًا نسبًا في الوقت نفسه فذلك جمع أشمل.

تكاد لا تخلو قرية من القرى نائية أو غير نائية من بيت من بيوت السادة، حتى يقال لبعضهم من سادتكم يقولون (بيت سيد فلان) أي إنَّ لكلِّ قرية أو قبيلة أو عشيرة أو حتى فخذ سادة يتبركون بهم (هذول سادتنه)، يقدمونهم عليهم في كلِّ شيء، في الشراب والطعام والمجلس والمسير، ويقدمونهم بوصفهم شفعاء لهم في الخصومات لحلِّها أو حلحلتها(**). ففي المجالس التي يحضرها السيد حتى وإن كان صغيرًا في السن فإنَّه مقدم بينهم، فإذا أرادوا الدخول إلى المضيف أو الديوان وكان بينهم سيد فهو من يُقدَّم للدخول حتَّى وإن كان معه من هو أكبر منه سنًّا أو موقعًا اجتماعيًّا كشيخ العشيرة، بل وأول من يقدم له الماء أو القهوة أو الشاي، ثمَّ يُعطى لغيره. إنَّ تقاليد التحية والمصافحة وتقديم الضيافة يكون من مقدمة المضيف (صدر المضيف) حتَّى ينتهي بآخر شخص جالس من جهة اليسار، لكن إن كان بينهم سيد فيُقدَّم على جميع الجالسين، فإن كان جلوسه في وسط الديوان أو المضيف فإنَّ تقاليدهم تفرض عليهم أن يبتدأ منه. وإن اشتبه المضيِّف أو أنَّه لم يعرف مَن منهم السيد، فإنَّه يُوبَّخ ويزجر ويفرض عليه

***. إن حضر سيد ـ سواء كان السيد صغيرًا أم كبيرًا ـ مجلسا ما وكان معه شيوخ عشائر في المجلس، فالضيافة تكون للسيد أولا، ثمَّ تعود لتبدأ من صدر الديوان.**

****. توجد كثير من العشائر الريفية لا ترضى عن وساطة الخصماء ما لم يكن بينهم رجل سيد، بل يتشددون بأخذ الفصل (المشيه اذا ما بيه سيد إيآذونه) ولا يتنازلون عن بعضه كما هو الحال في أغلب الفصول العشائري، بأن تُسقط عشيرة المعتدى عليه جزءًا من الفصل، إن لم يكن كله في بعض الحالات؛ إكرامًا للوسطاء وعلى رأسهم السيد، فهو أوَّل من يُسقَطُ لأجله جزء من الفصل، إن لم تكن النسبة الأكبر حصَّة السيِّد.**

الابتداء من السيد، بل إنَّ غيره لا يأخذ كأس الماء أو فنجان القهوة قبله، بل يطلب من حاملها بإعطاء السيد أوَّلًا. كما لا يُرد عليه حتى وإن كان مخطئًا(*)، فحسابه على جدِّه (ص) كما يقولون.

وكذلك لو تقدَّم اثنان لخطبة امرأة فيُقدَّم السيد على غيره، فالسيد له أن يخطب من أيِّ عشيرة أراد، فلا يرد إلَّا نادرًا، وفي الوقت نفسه لم يجرؤ أحد على خطبة علوية، يُعدُ خطبة العلوية من غير السيد أمرا مرفوضا يرفضه السادة قبل أن يرفضه غيرهم، فمن تقاليدهم أنَّ السيد لا يُعطي ابنته أو أخته لغير السيد، حتى إنَّ بعضهم يراه محرمًا زواج العلوية من غير السيد. وإن كان غيرهم يمتنع من زواجها؛ لأنَّهم غالبًا ما يستخدمون ألفاظًا شديدة قد يصاحب السب والشتم، والعلوية جدها النبي (ص) أو ابنت أبيها السيد المهيب المعروف والمحترم، فلا تسب أو تشتم، أو يُعتدى عليها بالضرب، وهي عادة عند الرجال إذ لا يمتنعون من ضرب النساء وإهانتهن، وهذا ما لا يفعلونه معها.

إنَّ بيت سيد نور ـ وهم مِمَّن يعود نسبهم إلى الإمام الكاظم ـ هم حصَّة أغلب مدينة ميسان، ومنها مقاطعة أم البطوط التي تعتقدُ ببيت سيد شمخي وهو أحد أحفاد سيد نور الكبير الذي سمِّيت العشيرة باسمه. فسيد شمخي وإخوته وأحفاده هم سادة مقاطعة أم البطوط وبعض المقاطعات التي تجاورها، بل بعضهم يُسمِّي المقاطعة باسمه (مقاطعة سيد شمخي)، لهذا البيت القصص والأحداث الكثيرة التي كان وما زال الناس يتداولها، لم يمضِ يوم إلَّا ووفد أناس يتبركون بمضيف سيد شمخي وهم يطوفون به من الداخل ومن خارجه مسحًا وتقبيلًا، طالبين من الله الشفاء أو دفع سوء قد وقع بأحدهم، أو خوفًا من عاقبة سيئة في أمور دنياهم. يحكي الأهالي حكايات ووقائع شهدها بعضهم، مثل قصَّة السارقين حينما أرادا سرقةَ الطماطم من مزرعته، إذ قاما بقطف الطماطم وجمعها حتى أصبحت كومة كبيرة فحملاها ليهربوا

***. قصَّ لي أحدهم أنَّ شخصًا أراد أن يعتدي على سيد بالضرب، إذ السيد صاحب سمعة سيِّئة، فهو شارب للخمر ومتجاهر بشربه، وأنَّه يعتدي على الآخرين بكلام غير لائق، وفي بعض الأحيان بالضرب، فقرَّر ذلك الرجل أن يضرب السيد أمام الناس، فمنعه بعضهم بقولهم (ولك هذا السيد جده رسول الله، ما يصير اتضربه) لكن لم يسمع كلامهم. فذهب ذات يوم فوجده سكرانًا وهو يسير مع والدته، فعندما اقترب منه همَّ بضربه رافعًا يده التي يحمل بها عصًا، فإذا بيده لم تنزل، فبقيت معلقةً إلى الأعلى، ولم تنزل حتى اعتذر من ذلك السيد، وبعد أن رضي عنه السيد استطاع أن ينزل يده.**

بما جمعوا، فإذا بأفعى كبير يقف أمامهم منتصبًا يُسمَّى (عربيد) أينما توجها سبقهما ووقف أمامهما حتى ألقوا ما جمعوا على الأرض، فإذا بالأفعى يتجه نحو الطماطم ويلتف جالسًا فوقها، وفي هذه الأثناء جاء أحد الفلاحين مِمَّن يعملون بالمزرعة، فسألهم ما بالهم واقفين هناك، فقالوا له (شني هذا العربيد، عود ردنه ناخذ طميطيمات(*) وما خلانه)، فقال لهم الفلَّاح: (هذا عربيد سيد شمخي)، فطلبوا من الفلَّاح أن يعطيهم بعض الطماطم ليأكلوها، فقال لهم خذوا، فقالوا له كيف والعربيد قد احتضنها، فأشار الفلاح للعربيد أن يبتعد فابتعد العربيد عنها فأخذوا ما يريدون.

هذه القصة وأمثالها كثيرة تحكى عن هؤلاء السادة من هذا البيت كما يروون، ولعظيم ما رأوا من مواقف لسيد هادي المتوفى في سبعينيَّات القرن الماضي والمدفون في مقبرة وادي السلام في مدينة النجف، وهو من أحفاد سيد نور، مِمَّا جعلهم يهابونه أكثر من غيره من السادة، بل إنَّ كثيرًا منهم يعتقد أنَّه أكثر شارةً من غيره، حتى إنَّهم بنوا له مقامًا في المكان الذي غُسل جسده فيه بعد موته، حتَّى أصبح هذا المقام مزارًا يزوره الجميع بين الحين والآخر إن لم تكن زيارته يومية، إذ يتبرَّك به الجميع ويطلبون منه الشفاء والرزق ودفع السراق والأشرار عنه.

لا يجرأ أحد على الحلف به كاذبًا؛ بسبب الأحداث والمواقف (الشارة) التي حدثت في أيام حياته، وبعد مماته. ففي اللحظة التي يهابون بها أبا الفضل العباس (عليه السلام)، فإنَّهم لا يتجرؤون على

***. طميطيمات جمع مفردها طميطيمه أو طميطيمايه، هي تصغير لكلمة طماطم. لم تنفرد هذه الكلمة بالتصغير، بل إنَّ لغة التصغير عندهم تكاد تكون هي الأصل في تسمية الأشخاص والأشياء، وهي اللغة الدارجة عندهم. فالأشخاص سواء كانوا كبارًا أم صغارًا، ينادَون بتصغير أسمائهم مثل محسن محيسن، وعباس عبيس، وكاظم كويظم، وعلي علاوي، وكرار كرير، ولا يراد منها التصغير بمعناه، بل تعبيرًا عن المحبَّة والدلع والمعزَّة، وبعضها تعبيرًا عن عدم وجود فوارق طبقية أو عمرية. ويستثنى من هذه الحالات السيد نسبًا حينما يذكره شخص ليس من السادة فيقول سيد عباس أو سيد هادي من دون تصغير، وإن كان المتكلم من السادة وذكر شخصًا من أرحامه فيذكره باسمه وغالبًا ما يكون مُصغَّرًا. ويتضح التصغير إن قصدوه عندما يكون الموقف مستهجنا من المذكور حين يرتكب خطأ أو يراد توبيخه، أي في حالات الانزعاج، فقرائن التحقير والتصغير تكون موجودة، ومع عدم وجود هذه القرائن فالأصل في حديثهم عدم التصغير. أمَّا ذكر الأشياء مثل: سيارة سوويره، والدجاجة دجيجه، والسمكة سميجه، والكلب جليب، والبيت بويت، والأرض كويعه، فتصغيرها غالبًا ما يكون بين تصغير يراد منه دفع الحسد وعدم إلفات الآخرين لما لديه أو ما يملك. أو هي بنظرهم صغيرة مقارنة بغيرها، فمثلًا الأرض إذا كانت صغيرة مقارنة بغيرها من الأراضي فتُصغَّر فيقال لها كويعه.**

الحلف به بتاتًا، فهو سيد ذو شارة معلومة لدى الجميع تتحقق بعد لحظات وإن امتدَّ وقتها فلساعات، فمن يحلف به كاذبًا يرجع إليه فيعتذر منه، ويستغفر لحلف الكاذب، ومن لا يعتذر فمصيره نزول الغضب عليه، قد يصل حدَّ الموت، كما يقصُّ أهالي هذه المناطق قصَّة ذلك الرجل الذي طلب منه السيد هادي بأن لا يحلف به كاذبًا قائلًا له (لا تحلف بيّ جذب جدي محمد ما يبرالك) معيدًا عليه هذا العبارة لأكثر من مرَّة، لكنَّه حلف به كاذبًا فتحوَّل إلى كلبٍ مسعور نابحٍ على من يمرُّ بقربه، حيث بقي على هذه الحال شهرين ثمَّ تُوفِّي هذا الرجل. فيقول أبو عدنان – وهو رجل كبير في السنِّ – مررت ذات يومٍ من دار هذا الرجل الذي تحوَّل إلى كلب مسعورٍ، فهجم عليَّ نابحًا فصرخ بي جدي بأن ابتعد عنه، وعند التفاتي إليه وجدته قريبًا مني يريد عضِّي فهربت منه، وكان الرجل مربوطًا بسلسلة منعته من اللحاق بي أو الوصول إليَّ.

وهكذا تُقصُّ عنه القصص الكثيرة، وعن كرامته، فالأفاعي السامَّة في مقامه لا تؤذي أحدًا ولا يجرؤ أحد على المساس بها أو إيذائها إلى الآن؛ خوفًا من سيد هادي، بل يعتقد أهالي السلف من عشيرة الصبيّح بأنَّ سبب الظروف السيئة التي تحيط بهم وقلَّة الأمطار ونزول البلاء عليهم إنَّما بسبب اليمين الكاذبة بالسيد هادي (سيد هادي دولبنه ادولب، وكظانه كظيان بسبب حلفانه بيه جذب). ومن كراماته أنَّه





مقام سيد هادي في قرية الكبة (صورة من الداخل) (5) (صورة من الخارج)

في سني الجدري والطاعون، كما يذكر أبو حسين وهو رجل كبير السن بأنَّ أباه امتنع من إعطائنا الدواء الذي أرسلته الصحَّة في ذلك الوقت؛ كي لا يصابوا بالأمراض، وإنَّما أخذنا إلى بيت سيد هادي فطلب

منه أن يقرأ عليهم بعض الأدعية وببركاته أن يحفظ أولاده من الأمراض، فيقول أبو حسين قام السيد هادي (رحمه الله) بوضعنا في حظيرة ماشيته وربطنا هناك ليوم كامل، حتى عاد أبي في اليوم الآخر لأخذنا. فيقول المفارقة أنَّ الذين استعملوا الدواء أُصيبوا بالمرض، ومن ذهب إلى سيد هادي لم يصب بالمرض لا نحن ولا غيرنا.

وهناك مقامات أخرى مثل مقام العلوية (زينب) التي يُروى عنها أنَّها كانت تسقي الأفاعي حليبًا كما يذكر أهالي القرية، حتى سميت الأفاعي (عرابيد علوية زينب) الذين يعتقدون بأنَّها حارسة لمقامها. يقول أحد أهالي هذه القرى بعد أن عجز الأطباء عن إشفاء زوجتي المصابة بمرض عضال، توجهت إلى مقام العلوية زينب وطلبت منها شفاء زوجتي فجاءتني العلوية في الحلم (الرؤيا) وأخبرتني بأن زوجتي شُفيت، وعندها عدت إلى الأطباء لفحص مرضها، فقالوا إنَّها قد شُفيت من مرضها. فتعهَّد ببناء مقامها الذي ما زال مبنيًا من الطين. ومقام السيد جابر وهو عبارة عن الأماكن التي غُسلت فيها أجسادهم بعد موتهم.




مقام العلوية زينب (زوجة سيد شمخي) في قرية السادة **(6)** الإيشان الذي أودع فيه جسد العلوية، وفيه آثار قديمة كالفخار

فهي مقامات قد بنيت من الناس، اعتقادًا منهم أنَّهم أناس أطهار لهم مقامهم وجاههم عند الله، فيأتون إلى التبرك بمقامهم وقراءة سورة الفاتحة على أرواحهم، ووضع الحناء على الجدران تبركًا. إنَّ مقام السيد جابر(هو ابن أخ سيد شمخي) حوَّله الناس إلى مزار يُزار كلَّ يوم. كذلك لاحظ الباحث زيارة الناس في أيام النيروز (٢١ آذار)، ففي هذا اليوم يأتي الناس من أماكن بعيدة ليقضوا ساعات هذا اليوم في

البساتين والمزارع، جالبين معهم أمتعتهم فيقضوا يومهم من الصباح الباكر حتَّى العصر، وقد يمتدُّ إلى قبل الغروب بقليل. فيمرون بمقام السيد جابر أو السيد هادي ليقرأوا سورة الفاتحة (سورة الحمد)(*) ويتبركوا بهم، ثمَّ يذهبون للاستمتاع بهذا اليوم.

في عام ١٩٩١ وبعد أن دخلت القوات الأمريكية بعد احتلال الكويت تُوفِّيت العلوية أم صلال وهي حفيد سيد شمخي، إذ لم يسمح لهم بأخذ جثمانها إلى مقبرة السلام في مدينة النجف، مِمَّا اضطرهم إلى دفنها (وديعة) في الأرض، فبقيت قرابة الخمسة أشهر مدفونة في أراضيهم، مخاطبين الأرض (هذه وديعة الله عندچ)، وبعد أن سمح لهم بالخروج من قراهم والقدرة على الوصول إلى النجف أخرج جسدها، كما يقول أبو حسن وهو الذي أودع جثمانها في الأرض: عندما أخرجت جسدها بعد مضي هذه الأشهر الطويلة وجدته وكأنَّه مدفون قبل يوم أو يومين، فلم يتفسَّخ أو يتأثر بأيِّ شيء، حتى قال لي الناس دعها فجسدها قد تفسَّخ الآن، ورائحة الميت لا تطاق، فأجبتهم حتى وإن كانت رائحته لا تطاق، فأنا سأتولَّى إخراجها وسأدفنها في النجف، وبعد إخراجها بُهت الناس؛ لطراوة جسدها وعدم تفسخه أو وجود أيِّ شيء مما يكون في جسد المدفون. فقال الناس إنَّها علوية مباركة بنت هذه العائلة ذات الكرامات المشهودة.

إنَّ مكانة السادة قديمة كما ذكرنا، إذ لها علاقة بالنبي(ص) وأهل بيته(ع)، إلَّا أنَّها ترتكز وتتجذَّر وتتجدَّد عند الناس بالمواقف والأحداث التي تُشاهد أو لكثرة الحديث عنها، حتى إنَّ لغة تلقين الصغار من الكبار تكاد لا تفارق مجالسهم الخاصَّة، فيُنشَّئ الصغير ويؤكَّد للكبير بأنَّ للسيد مقاما لم يكن لهم ليتجرؤوا عليه، بل ترسَّخ لهم هذه القصص والأحداث والمواقف أنَّهم بحاجة إليهم، فوجودهم بركة يدفع السوء والضرر عنهم، ويجلب الخير والرزق، بكثرة الزرع وزيادة الماشية، ووفرة حليبها ومولوداتها. فمن جاره سيد لا يمسه السوء، بل خدمته طاعة ومحبَّة وربح كبير. بهذه وغيرها من المعتقدات والتصورات يتعامل الناس مع السيد (انتم ساده واحنه الخدام).

***. سورة الحمد، هي السورة الأولى من القرآن الكريم.**

الفصل الثامن

التفاعل الاجتماعي اليومي في الريف

المبحث الأول:

مركزية التفاعل / مضيف الشيخ أو السيد

المبحث الثاني:

الأحكام العشائرية وآليات تطبيقها

المبحث الأول:

مركزية التفاعل / مضيف الشيخ أو السيد

يُعدُّ الكرم أحد السمات التي يتميَّز بها أبناء الجنوب، ويزداد بروزها في المناطق الريفية التي باتت مضربًا للأمثال. وإن كانت هذه السمة قد امتاز بها بعض الأفراد من غيرهم حتَّى صاروا رموزًا للكرم في مناطقهم والمناطق الأخرى، إلَّا أنَّها بصفة عامَّة يتحلَّى بها الجميع؛ فلا يخلو سلف أو قرية من مضايف يُستقبل بها الزائر والسائل والمستطرق ومن ضلَّ طريقه، فضلًا عن تجمع أهل القرية أو السلف في المضيف، فيقدم لهم الطعام والشراب والمنام، وكل الخدمات التي من شأنها أن تجعل الضيف مرتاحًا ومستأنسًا بمُقامه عندهم. فالكرم عندهم سجية وليس مهنة أو لطلب جاهٍ أو البحث عن مكانة اجتماعية، فكما امتاز الرجال بالكرم وهناك نساء عُرفن به كذلك.

لا تخلو قرية أو سلف من مضيف(*)، إن لم تكن للقرية أو السلف الواحد مجموعة مضايف أو صالات لاستقبال الضيوف تُسمَّى (ديوانية) مع اختلاف أحجامها، كما سنذكره في الصفحات القادمة. فكلُّ مضيف يُعبِّر عن استعداد صاحبه (المعزِّب) لاستقبال الضيوف والزائرين وغيرهم، الذي يأنس بحلولهم عليه. ولا يشترط في الكريم (المعزِّب) أن يكون شيخَ قومه أو كبيرهم.

تختلف طرائق الضيافة باختلاف الإمكانية الاقتصادية والمكانة والاجتماعية، لكن تبقى الضيافة صفة عامَّة عندهم إذا ما حلَّ عليهم الضيف، ويشترك فيها الرجال والنساء. لكن بعضهم قد اتخذ له طرائقَ خاصَّة به في استقبال الضيف أو دعوته أو جلبه عنوةً. فمنهم من يضع علامة دالة تدلُّ على مضيفه، ومُفهمةً أنَّ المضيف مفتوح لاستقبالهم، ففانوس (أبو تريكات) في أثناء الليل دليلٌ على كرمه (أحد شيوخ عشيرة السواعد) الذي عُرف بسعة كرمه وشدَّة عزوبيته. ومنهم من يجلس في الطرقات يتأمَّل مارًّا فيضيِّفه، كما كان يفعل سيد

***- يختلف المضيف بين أن يكون مضيفًا للعشيرة أو السلف أو يكون لشخص أو عائلة واحدة، فمضيف السلف يشترك ببنائه أبناء السلف الواحد، أو الحمولة الواحدة، فيكون مضيفًا لكل السلف، فتكون إدارة هذا المضيف بيد شيخ العشيرة، أو كبير الحمولة أو الفخذ. وإن كان مضيفًا لشخص فهو الذي يتحمَّل بناءه، وغالبًا ما يكون المضيف الشخصي صغيرًا أو أصغر من مضيف السلف أو العشيرة.**

غانم النوري في ناحية المشرح، الذي عُرف بكرمه وعزوبيته، حتى أصبحت قصص عزوبيته وكرمه مدار حديث بين أهله وجميع القرى التي تعرفه، لم يمض يوم ومضيفه فارغ من الضيوف، وإن لم يحلل عليه ضيفٌ اتخذ من الطريق مجلسًا له لعلَّه يجدُ مارًّا فيدعوه بل يجبره على الضيافة.

ومِمَّا يُذكر عنه في ثمانينيَّات القرن الماضي أنَّه ذات يوم كان جالسًا أمام داره يرقب لعلَّه يجدُ ضيفًا وقد اقترب وقت صلاة الظهر(*)، فنظر إلى الطريق العام فوجد أربعة أشخاص قد تعطَّلت سيارتهم وهم هامون بمعرفة عطلها، فذهب إليهم سيد غانم، وقال لهم: غداؤكم جاهزٌ، فردَّ عليه أحدهم ليس لنا حاجة عندك ولا نريد غداءك، فردَّ عليهم وهذا الأمر غير عائد لكم، بل يجب عليكم تلبية دعوتي، وأنا ذاهب أمامكم لتهيئة الطعام، وكانت طريقته وكلماته قد جعلتهم يحترمون دعوته فذهبوا خلفه، فقام بإطعامهم وإكرامهم، فسألوه عن اسمه ونسبه فقال لهم: (آني سيد غانم النوري، وآني لا عرف ولاحب آكل وحّدي) فاستغربوا كثيرًا من طريقة ضيافته، وبعد مضي أكثر من شهرين على هذا الموقف أتت سيارة محمَّلة بالأرز والسكر والزيت ومواد أخرى فتوقَّفت أمام مضيفه، فاستقبلهم سيد غانم بالترحيب، فقال لهم من أنتم قالوا له: أتتذكر ذلك اليوم الذي ضيَّفتنا به؟ فقال لهم نعم أذكره، فقالوا له هذا ما قد أرسلها لك الضابط الكبير الذي كان معنا حين ضيافتك وإكرامك لنا تعبيرًا عن شكره لك. فقال لهم أنا لم أكرمه لأنَّه ضابط كبير، بل الضيافة سجيتي، فاذهبوا بما جئتم به واعطوه لمن هو أحوج مني له.

ويحكى عن كرم وعزوبية العلوية زوجة سيد هاشم (هو عمّ سيد غانم)، حينما مرَّ بهم (الحشر)(**) متجهين نحو النهر القريب من بيت سيد هاشم لغرض كري النهر، وكان عددهم يقترب من الخمسين رجلًا، وغالبًا ما يكون غداؤهم عبارة عن رصاع أو التمر واللبن، ومن دون سابق وعدٍ أو دعوة أرسلت لهم

***. تقاليدهم لا تسمح للضيف الخروج من الدار أو المضيف إن اقترب وقت صلاة الظهر كثيرًا، أو وقت صلاة المغرب. قد يُسمح للضيف الخروج قبل دخول وقت الصلاة بساعة أو أكثر.. لكنَّ السماح له بالخروج يعتمد على طبيعة العلاقة بين الضيف وصاحب الدار أو المضيف، وكذلك لها علاقة بشأن صاحب المضيف، فإن كان من المتشددين (شديد العزوبية) بإكرام الضيف ولا يسمح لنفسه أن يترك ضيفًا يخرج من دون ضيافة – فتلك عقبة كأود للحالّ عليهم ضيفاً – إن كان مرتبطًا بعمل أو موعدٍ وما شاكل. وإذا دخل وقت الصلاة فذلك إلزام الضيف على البقاء حتى يتم إطعامه، ولا يسمح له بالخروج مهما كانت أعذاره، بل قد يُحدث عدم بقائه إلى زعلٍ أو خصومة بينهما.**

****. قد وضحنا الحشر في فصل قواعد الاقتصاد الريفي وأنماطه.**

قائلة (كلولهم غداكم جاهز) فأعدَّت غداءهم جميعًا. وبعضهم يكون على استعدادٍ للإكرام والضيافة حتى وإن كلَّفه تقديم كل ما لديه، كالسيد حيدر (أبوسحلها)[*] (شطينك شاخه من النوري) والشاخة هي قنطرة العبور الصغيرة، الذي تُوفِّي وهو مدين؛ لكثرة اقتراضه من أجل ضيافة الآخرين وإكرامهم.

فالكرم أو العزوبية صفتان ملازمتان لأهالي ميسان، ويشتدَّان في الريف، فلا فرق بين موسرٍ وبين فقير وبين شيخ عشيرة أو أحد أفراد العشيرة، ولكن كل شخص بحسبه من حيث كثرة الطعام وتنوعه، فلا يبالي الفقيرُ إن قدَّم خروفًا من خرافه التي هو بأمس الحاجة إليها، حتى وإن كان آخر خروف عنده، أو بطبخ أوز أو بطة أو غيرها مما يجود به. ولا يتذمرون من وقت حلول الضيف عليهم، فجرًا أو ليلًا. فبين سجية وبين تقليد تحوّل إلى سمة، أو محاولة لبلوغ هذه السمة أو الخصيصة، وكثرة تداول موضوع الإكرام في أحاديثهم جعل الكلَّ يبحث عن نعت الكريم والمعزّب. فلا يُرد الضيف مهما كانت مكانته، حتى وإن لم يكن صاحب الدار موجودًا، ويتأخَّر في عودته للبيت سواء كان مسافرا بعيدًا أو قريبًا لكنَّه يتأخَّر في عودته، فزوجته أو أمّه تقوم بضيافته، بعد أن تتحايل عليه بأنَّ زوجها سوف يأتي فانتظره، فتُجلسه[**] وتعدُّ له الطعام والشراب.

وللضيافة تقاليدها التي تبدأ من قيام صاحب الضيافة بنفسه بنصب المائدة وتوزيعها. وهذا الأمر يتعلق بشيئين مهمين قد جعلهما المضياف نصب عينه: أحدهما أنَّ تقاليده تفرض عليه ألَّا يجالس ضيوفه أبدًا، بل يبقى يقدم بين يديهم الطعام والشراب، أو ما يحتاجونه طائفًا حولهم يداعب ذاك ويحيّي ويرحب بآخر. وقد يجلس معهم بعد أن ينتهوا من طعامهم أو شبعهم، فإذا علم بشبعهم واكتفائهم جلس

***. أبو سحلها، نسبة لحجم المائدة التي يضيّف بها، التي لا يستطيع الرجال على حملها فيجرونها جرًّا. ومن كثرة عزوبيته قالوا فيه عندما أردوا مقارنته بشخص مضياف آخر له مضيف كبير بين شطين في مدينة الكوت، فوجدوا كرم أبو سحلها أكثر منه.**

****. لا تجلس المرأة مع الضيف، وإنَّما حديثها ـ إن لم يكن لها ولد ـ من وراء حجاب، وإن كان لها ولد ـ وأغلب البيوت يكون فيها ولدٌ لأنَّهم يسكنون في سلف، والسلف أكثره من الأقرباء فتستعين بأحد رجال أو أولاد سلفها ـ فيقوم باستقباله والجلوس معه وضيافته. وبعد أن يأكل ويشرب تسأله عن حاجته من زوجها، فإن سألها عن زوجها أخبرته بأنَّه مسافر ولا يعود إلَّا بعد مضي أيام أو أقل منها (كأن يعود عصرًا، أو ليلًا) إن كان سفره قريبًا.**

معهم ليأكل ولو شيئًا قليلًا (ايواكلهم). والشيء الآخر هو حذره من ألَّا يكون توزيع الطعام بحسب مكانة الضيوف الاجتماعية(*).

فالمضايف(**) لها طقوسها الخاصة بالتعامل مع الضيوف النازلين فيه، بين

---

*. تختلف الموائد بحسب مكانة الضيف، كذلك تختلف حصصهم من اللحم أو السمك. فإن كان المُقدمُ خروفًا فإنَّ رأس الخروف (الپاچه) يوضع أمام أكثرهم وجاهة، فرأس الخروف يُعدُّ أعلى مكان فيه، فما كان أعلى مكانًا يوضع لمن هو أعلى مكانة اجتماعية، كما يعني أنَّه قد ذبح خروفًا تعبيرًا عن إكرامه له. فضلا عن الجزء الذي يحتوى أكثر كمية من اللحم كفخذ الخروف، فإنَّه يُقدم له، فلا يوضع أمامه جزء شحمه أكثر من لحمه، أو عظمه أكثر من لحمه، فذلك يُعدُّ إهانة للضيف. وإن كان سمكًا فإنَّ سمك (الكطان) هو أفضل أنواع الأسماك التي تقدم للضيوف، ويأتي بعدها سمك (البني الحر، ويقصد بالحرّ سمك الأنهار لا الأحواض)، ويشترط أن تكون جهة العمود الفقري للسمكة هي الجهة الأقرب على الضيف. ومن تقاليدهم عدم أكل ما تحت العمود الفقري للسمكة (السنسول) فما تحته حصة للمضياف (حصة المعزب)، وبعضهم يقول إنَّ فيها إشارة إلى الضيف بأنَّ هناك أشخاصا بعده سيأكلون منها. وإن أراد عدم الإشارة لهذه الأمر قام الضيف برفع العمود الفقري للسمكة أو نزعه في إشارة منه للضيف كل السمكة فلا يُوجد من يأكل بعدك. ويشترط في الطير أو الدجاج أن يُطبخ كاملًا ويُقدَّم كاملًا، ولا يُقدَّم للضيف مقطعًا، وزيادة في الكرم تكون محشوة بالرز. ولا يُقدم الرز بأوانٍ صغيرة بل لا بدَّ أن تكون كبيرة (صينيَّة)، يتجاوز نصف قطرها نصف المتر فأكبر، يشترك بالأكل فيها أكثر من شخص. وأمَّا الروب؛ فيكون بقدور صغيرة توضع في وسط المائدة أو طرفها ويؤخذ منه بصحن صغير. فإذا بدأ الضيوف بالطعام قام المعزّب بالدوران حول المائدة مارًّا بكلٍّ واحدٍ من الضيوف ويسأله عمَّا إذا كان يحتاج شيئًا، فإن وجد شخصا لا يمدُّ يده للحم قام هو بنفسه بتقطيع اللحم ونثره أمام الضيف طالبًا الأكل منه، ويسأله إن كان اللحم لا يعجبه فيأتيه بشيء آخر. تتنوع المائدة بين لحم وسمك أو طير وسمك، أو دجاج وسمك. وكذلك يقوم بملاطفة ضيوفه، والحديث معهم ليرفع عنهم حاجز الخجل أو الحياء الذي قد يمنع الضيف من الأكل بحرية كاملة، فيحاول تهيئة كل الأجواء التي من شئنها أن تجعل الضيف مرتاحًا وسعيدًا. ومن تقاليدهم لا يأكلون الرز بالملاعق بل يؤكل بالأيدي؛ لأنَّهم يعدُّون الأكل باليد أكثر بركة، ويعدُّون الأكل بالملاعق أمرا مستهجنا فيما بينهم، لكنَّه غير مستهجن إن كان ضيفهم من المدينة. وإن كان بعضهم قد تأثَّر بالمدينة فأصبح يستسيغ أكل الرز بالملاعق، أمَّا غير الأرز؛ فمستهجن أكله بالملاعق، كالثريد والسمك والدجاج وغيره.

**. تختلف أحجام المضايف المبنية من القصب باختلاف المكانة الاجتماعية والاقتصادية، وتختلف بحسب نظرة الناس لصاحبه. فكلما علت مكانته الاجتماعية كشيخ العشيرة أو إمكانيته الاقتصادية كبر حجم مضيفه، الذي يقاس بعدد (الشباب، مفردها شبه، التي تكون مقوسة) كالأقواس الحديدية المستخدمة فعليًّا ببناء السرادق في المناسبات كمجالس العزاء في مدينة بغداد. ويشترط في عددها أن يكون فرديًّا (٩، ١١، ١٣، ١٧ وهو أكبرها حجمًا) ولا يسمح بمخالفته فيكون زوجيًّا، فإن حدث أي شيء للمضيف فإنَّهم سيحيلونه إلى عدم الالتزام بالتقاليد. والمكونات الأساسية للمضيف هي الشباب والبواري (مفردها باريه). وفي الوقت الحالي تغيَّرت بعض طرائق بناء المضايف، فأصبحت هيكل المضيف تبنى من الحديد (الشيلمان) ثمَّ يغلَّف بالقصب ليبقى مظهره الخارجي محافظًا على الطراز القديم وتقاليد بنائها، بالطريقة التي لا يُرى بها الحديد المغلَّف. ينظر ملحق(9).

استقبالٍ(*) وإكرام وضيافة بإطعام وسقي الماء أو القهوة أو الشاي بعد أن يجلسونهم بحسب مكانتهم الاجتماعية، فكلَّما علت المكانة الاجتماعية قُدِّم ليُجلسَ في صدر المضيف أو الديوان. فتقاليد الاستقبال تبدأ بتحية الضيف لصاحب المضيف ومن معه بالتحية المتعارف عليها عربيًّا أو إسلاميًّا وهي (السلام عليكم أو سلام عليكم، ويردُ عليها وعليكم السلام)(**)، وبعد جلوس الضيف ـ إن كان نازلًا عليهم ضيفًا ما بين وقت صلاة الصبح وقُبيل صلاة الظهر ـ يُقال له: (صبحك أو صبحكم الله بالخير ـ للمفرد ـ) وإن كانوا أكثر من واحدٍ يقال: (صبحكم الله بالخير)، وإن كان نازلًا في أثناء وقت صلاة الظهر وحتَّى قُبيل صلاة الفجر تقريبًا فيقال له: (مساك أو مساكم الله بالخير ـ للمفرد ـ، ومساكم الله بالخير إن كانوا أكثر من واحد)، وكثيرا ما تستعمل هذه العبارة ـ وهي في أصلها نوع من الدعاء ـ إلى سؤال الضيف بطريقة غير مباشرة عن حاله فيما لو أفطر صباحًا أو لم يفطر بعدُ، أو تغدى أو لم يتغد بعد إن كان نزوله عندهم بعد صلاة الظهر، وكذلك لو كان نزوله بعد صلاة المغرب فيُسأل عن عشائه.

***. تختلف تقاليد استقبال الضيف باختلاف مكانة الضيف، فإنَّ خروج صاحب المضيف إلى خارج المضيف لاستقبال ضيفه إشارة إلى مكانة الضيف الاجتماعية أو السياسية أو الاقتصادية، فإنَّ الخطوات التي يخطوها صاحب المضيف خارج مضيفه تكثر وتقلُّ بحسب الضيف النازل عليهم، فمن كانت مكانته أعلى تقدم صاحب المضيف ومن معه من الوجهاء كثيرًا باتجاه الضيف، وكلَّما نزلت تراجعت خطواته، وقد يرسل من يقوم مقامه باستقباله، أو يقف صاحب المضيف في باب المضيف مستقبلًا ضيفه. ولا يُسمح لمن كان سنه دون الخامسة عشرة تقريبًا باستقبال الضيوف أو الجلوس معهم في المضيف، إن كان الحاضرون من كبراء القوم ومن أهل الوجاهة أو الغرباء الذين ليس لهم معهم علاقة وطيدة، لأنَّهم يخشون تصرف الصغار اللامسؤول، أو قد يُفهم بأنَّهم راضون عن تصرفاته، فيحسب عليهم أي تصرفٍ يصدر منه، فدخول الصغار إلى المضيف لا يتعدى جلبهم لبعض ما يحتاجه الكبار في المضيف من طعام أو شراب أو بعض الحاجيات وينصرفوا في الحال (اغلام الديوان لا تأمن بيه). أمَّا في مجالسهم الخاصة بهم التي يجتمع فيها أبناء السلف الواحد فيسمح لهم بالدخول والجلوس معهم، لكن بشرط أن يحترموا المضيف والجالسين فيه، وغالبًا لا يدخل الصغار المضيف إن كان فيه ضيوف، وإن أتو بالقرب من بابه فلا يدخلوا حتى يؤذن لهم.**

**** يقلُّ استعمال لفظ المفرد في تحيتهم لبعضهم فلا يقولون (سلام عليك) بل أغلبها بصيغة الجمع. يرون أنَّ الجمع (عليكم) أكثر تعظيمًا واحترامًا للمخاطب، فضلًا عن توارثها من الآباء والأجداد بهذه الصيغة، فضلا عمَّا ورد في بعض النصوص الدينية الإسلامية. ويرى بعضهم أنَّهم لا يحيّون المخاطب فحسب، بل يحيّون الملائكة التي يعتقدون بأنَّها موجودة مع الإنسان. وهما الملكان الخاصَّان به والموجودان على كتفيه، اللذان يسجلان حسناته وسيئاته..**

فقد تُقلب التحيَّة من صاحب المضيف فيكون لفظه مخالفًا لوقت نزول الضيف عنده فإن كان وقت الصباح قيل له (مسّاك أو مسّاكم الله بالخير) وهنا ينتظر صاحب المضيف ردَّ الضيف فإن أجاب بقوله (صبحكم الله بالخير) فهي إشارة إلى تناوله وجبة الإفطار قبل قدومه إليهم. وإن وافقهم الرد عنى أنَّه لم يفطر بعد، فيُجلب له الإفطار. وإن كان وقت الظهر أو الليل قيل له (صبحك أو صبحكم الله بالخير) فإن أجاب الضيف بعكس ما قيل له أي يقول (مسّاكم بالله بالخير) فهذا يعني أنَّه قد تغدى أو تعشى، وإن أجاب بمثل ما قالوا له عنى أنَّه لم يتغدَ أو يتعشَ بعدُ، ليُجلب له الغداء أو العشاء.




الباحث يشارك الضيوف في مضيف بيت سيد شمخي (7) صورة للباحث مع صاحب المضيف وضيوفه في قرية السادة

وتارة تُعكس الإجابة من الضيف نفسه، فإن قال له صاحب المضيف: (مسّاك أو مسّاكم الله بالخير) وكان وقت الظهر أو الليل، وأجاب الضيف بقوله: (صبحكم الله بالخير) فهذه إشارة إلى أنَّه لم يتغدَ أو لم يتعشَ بعدُ، وكذلك في وقت الصباح لو ردَّ عليهم بقوله (مسّاكم الله بالخير) لمن قال له: (صبحكم الله بالخير)، أي إنَّه لم يُفطر بعد. فاستخدام طريقة التلميح يُحفظ بها ماء وجه الضيف(*) من سؤال الإطعام، فيعمد صاحب المضيف إلى عدم التصريح بسؤال الضيف فيما لو كان جائعًا أو لم يكن، ليُجنّب الضيف الحرج فيمتنع عن طلب الطعام، وهو حقيقة جائع ومحتاج إليه، فضلًا عن حالة الكرم

***. غالبًا ما يكون سؤال الضيف عن حاله فيما لو أكل أو لم يأكل بعدُ، حينما يكون نزوله عندهم بعد مضيّ وقت الطعام بساعة أو ساعتين، أو في الأوقات التي يتوقع فيها صاحب المضيف أنَّ ضيفه لم يأكل بعد، كالذي يقدم من مكان بعيدٍ وفرص تناوله وجبته في الطريق قليلة، أمَّا مع ارتفاع نسبة معرفته بأنَّه لم يأكل فلا يُسأل الضيفُ، بل يؤمر له بالطعام، ولا يُقدَّم له الشاي في هذه المدَّة حتى يتمَّ إطعامه.**

التي يتمتَّع بها أصحاب المضايف الذين يستأنسون فيما لو أكل الضيف عندهم، بل ويشعرون بالسعادة والفرح لأكله عندهم ويكونون شاكرين له.

ولهم في التحية والترحيب والسؤال مجموعة عبارات شائعة بينهم (الله ايساعدك، ويردُّ عليها. ايساعد بختك)، (گوّاك الله، ويردُّ عليها. ايگوّي حيلك)، التي يغلب عليها طابع الدعاء بعضهم لبعض، وتشير في الوقت نفسه إلى طبيعة الحياة العملية اليومية الشاقَّة التي تحتاج إلى جهدٍ عضلي، بين حمل للمسحاة وحصادٍ بمنجل أو تحميل محصول، وغيرها من الأعمال التي تُجهد الفلّاح أو حتى الراعي في أثناء ذهابه وإيابه وهو سارح بحلاله، في مناطق متعرجة أو حارة صيفًا وكأنَّ أشعة الشمس لهيب نهارٍ مشتعلٍ فوق رؤوسهم، أو هواء حار يلفح الوجوه، فغالبًا ما يُرى الراعي أو الفلاح وقد غطي وجهه من لهيب الحرِ، وشتاء غطي من بردٍ قارس تكاد أنوفهم وآذانهم تتجمد فتتكسر أو يكاد لا يشعر بها، وكذلك أرض وحلة أو قد تحوَّلت إلى مستنقعات ماء يصعب السير فيها. فأغلب تحياتهم لبعضهم عبارة عن دعوات ـ وإن لم يَقصد بعضهم الدعاء حقًّا ـ يطلب منها القائل المساعدة (ساعدك الله) والقوة (گواك الله) وغيرها من الله ليُعينهم ويساعدهم ويقويهم في حياتهم الشَّاقَّة، وتارة الردّ عليها بمثلها مع إضافة اسم المخاطِب أو المخاطَب (الله ايساعدك) فيرد عليها (الله ايساعدك فلان) أو (گواك الله) (گواك الله افلان) وأخرى يتغير أحد المقطعين في الردِّ كقول المُحيي الأول (الله ايساعدك) فيُجاب (ايساعد بختك(*)) أو (گواك الله) فيُجاب (اگوّي حيلك) مع إضمار لفظ الجلالة في الإجابتين، ويفهم الطرافان بأنَّ المساعدة أو القوة لا تأتي إلَّا من الله.

***. البخت، اختلفت تفاسير مجتمع البحث لكلمة البخت، التي يوردون استعمالها في مواطن مختلفة، ولعلّ اختلاف المواطن يفي بتفسيرها ـ كما يراه الباحث ـ فالبخت هو (المكانة الاجتماعية، الحظوة، أولاد الشخص المبخوت، شرفه وأمواله وأولاده، الحالة الروحية المؤثرة في الآخرين، قوى غيبية ترعى المبخوت، الكرامة الموروثة من الآباء والأجداد، الكرامة المنعكسة من الأبناء أو الأقرباء، الكرامة التي يحصل عليها جراء أخلاقه وطيبته وكرمه وشجاعته، أو لاشتمال شخصه على الصفات التي يراها المجتمع حسنة)، فهو لون من ألوان التكريم للفرد أو المكانة التي ينالها من المجتمع. فتارة ينال هذا التكريم بجهده هو، وأخرى يناله بالوساطة. وأعني بالوساطة فيما لو كان أبوه رجلًا صالحًا فينظر إليه كما كان يُنظر إلى أبيه، وذلك في مَنْ كان نسبه (السادة) يرجع إلى النبي(ص). ومن أمثلة استعمال لفظ البخت قولهم: بيه بخت، مبخوت، البخت إله ولهله، بخيت، ادخيل بختت، ادخيل بخت جدك، عساها بختك، ابختك، ابْخِتْنَه أو اطّينه البخت، مبخوت "مؤذون له بفعل أو قول".**

وتقاليد السؤال عن الشخص وأحواله لها ألفاظها الخاصة، التي لا تخلو من صيغة الدعاء للطرفين فيُقال له: (شونك شون كيفك، شون حوالك) و(شون أهلك، أو عويلك) (ربعك شونهم، أو الجماعة(*) شونهم)، وغالبًا ما يكون الردُّ على هذه العبارات بقوله (الحمد لله) أو (بخير) أو (بخير والحمد لله) أو بقوله: (الله ايديمك، انت شونك). فلا تسمح لهم تقاليدهم بعدم سؤال الضيف عن صحته أو عن أهله وأقاربه أو أهل سلفه، ولا سيَّما إن كان مِمَّن تربطهم به علاقة. فترك الضيف من دون السؤال عن حاله



لقاء مع سيد فلحي في مضيف سيد هاشم (8) لقاء في دار عبد الحسن الصبيّح في قرية الكبه

أو أهله يُعدُّ جفاء، أو إشارة إلى عدم رضا أو زعلٍ، أو أنَّه ضيف غير مرحَّب به، وقد يُحمل محملًا سيئًا فيُفهم بأنَّه تعالٍ عليه. وكذلك تبادل أطراف الحديث الذي يجتمع من أجله أغلب المجتمعين في المضيف أو حتَّى النازلين فيه، بأنَّ وجودهم من أجل تبادل الأحاديث فيما بينهم، فعدم إشراك الضيف بالحديث يُعدُّ إهانة له. ولا يترك الضيف وحيدًا في المضيف، بل لا بدَّ من إبقاء أحدهم معه، حتى وإن كان شيخ العشيرة نفسه، فيبقى معه إلى أن يرحل الضيف.

***. الجماعة، (اليماعه ما يو، الجماعة ما جاءوا)، حتى مع اقتراب القرى، بل وقرب البيوت مع بعضهم، لكن ما زال كلٌّ منهم محافظا على قلب حرف الجيم (ج) مرة إلى (ياء) كما عند الصبيح، حيث يُقلب حرف الجيم إلى ياء، مثل (دجاجة، ديايه، اجيت، ييت، جارنا، يارنا، حجارة، حياره...)، حتى وإن كان الجيم مقلوبا من حرف آخر مثل (قِبلة) فإنَّه تلفظ (جبله) وهم يقلبونها إلى (يبله). أمَّا غيرهم مثل السواعد وبيت سيد شمخي (بيت سيد نور) وغيرهم؛ فإنَّهم يقلبون الجيم إلى (ژ) بثلاثة نقاط فوق الـ(ر)، وهو أحد الحروف الفارسية والتركيّة، وفي الإنكليزي والفرنسي يُقابل صوت (sion) لكن دون لفظ (n) (version, vision)، فكلمة (دجاجة، دژاژه، جئت ژيت، ژيبه، اجلبه).**

وتُعدُّ القهوة إحدى ركائز المضيف، فالمضيف الذي لا تُقدَّم فيه القهوة لا يُعدُّ مضيفًا متكاملًا أو مُعدًّا لاستقبال الضيوف. إلى مدَّة قريبة كان (الهاون)(*) يستعمل كجرس إعلام وتنبيه يُدقُّ ليعلم أهل السلف أو من يسمع صوته بأنَّ المضيف قد أعدَّت قهوته فتعالوا، فلا يخلو مضيف من الدلال.. ابتداءً بأكبر دلة (الگمگم)(**) وحتى أصغر دلَّة قهوة تتوسَّط المضيف عادة، فهو تقليد متناقل مشافهة من جيل إلى جيل وليس محاكاة. يُقدَّم للضيف فنجانان، وفي الثالث تُضرب الدلة بالفنجان تنبيهًا للضيف وإشارة برغبته بالمزيد أو الاكتفاء، وغالبًا ما يكتفي الضيف بفنجانين. فإن اكتفى الضيف من شرب القهوة وجب عليه هزّ(***) الفنجان للـ(گهوجي).

***. الهاون، إناء يصنع تارة من الحديد، وأخرى من النحاس المضغوط، لتُطحن فيه حبوب القهوة، ويُعمل منها شراب القهوة.**

****. الگمگم، دلة كبيرة توضع فيها القهوة بعد تصفيتها من حبيبات القهوة التي لم تطحن جيدًا أو طحين القهوة الذي لم يذب بالماء، فتكون قهوة الكمكم هي الرئيسة التي تملئ منها الدلال الصغيرة. وغالبًا ما يتراوح ارتفاعها بين المتر ونصف المتر. ولعلَّ كلمة (كمكم) من الكلمة العربية (قمقم) بضم القافين، وهو إناء نحاسي أو فضي يُوضع فيه ماء الورد، ولا سيَّما أنَّ القاف العربية (ق) تلفظ (گ) في بعض الكلمات مثل كلمة (قمر، گمر، وقبر، گبر) وهي تشبه الكاف العربية (كـ) لكن يعلوها خط يشبه حركة الفتحة لكنه أكبر منها. وهناك الكثير من الحروف أو الكلمات التي تأثر بها العراقيون من طريق الاتصال الثقافي في مدَّة استعمار العراق من الدولة الصفوية والعثمانية. فهذه الحروف أصولها فارسية وتركية.**

*****. اختلفت تفاسيرهم في هزَّة الفنجان أو تحريكه بيد الضيف بعد الاكتفاء منها، بين قائلٍ أنَّها تراث ورثناه من الأجداد الذي يؤمنون بلغة الإشارة والتلميح التي كانت موجودة في كثير من أقوالهم وأفعالهم، كعدم شرب القهوة والتي تعني أنّ الضيف له حاجة فعلى صاحب المضيف قضاؤها، فعلى القهوجي إخبار صاحب الضيف بالأمر، أو ترك ملعقة الشاي في قدح الشاي (الاستكان) التي تعني إهانة صاحب المضيف كالطعن بشرفه، أو بقوله ثوبك ممزق، أو عباءتك مخرومة فتعني أن أحد نساءك مشكوك أو مطعون بشرفها، وغيرها من الإشارات والتلميحات التي يستخدمها أهل الجنوب سابقا. أمَّا التفسير الآخر لهزة الفنجان أو حركته؛ فيرى أنَّ شيوخ العشائر سابقًا كانوا كثيرًا ما يخشون حامل الدلة (الكهوجي) من إفشاء أسرارهم وإظهار معايبهم ونقل الأخبار لغيرهم ولا سيَّما خصومهم. فمكان (الكهوجي) في وسط المضيف وبحكم عمله فلا بدَّ أن يكون جلوسه مستمرًا ما دام الضيف أو الشيخ جالسًا في مضيفه، فيكون مستمعًا لكلِّ ما يُدار من الأحاديث داخل المضيف، فأخذ بعض شيوخ العشائر من تكليف شخص لا يسمع ولا يتكلم (أطرش) بهذه المهمة، فأخذوا استخدام لغة الإشارات معه، فرفع يد الضيف قليلًا مع عدم حركة الفنجان تعني أنَّ الضيف يريد المزيد من القهوة، ومع رفعه ليدها أكثر مع هزة أو حركة الفنجان تعني اكتفاءه منها، حتَّى أصبحت هزة الفنجان تقليدًا حتى وإن كان القائم على تقديم=**

إنَّ تقاليد تقديم القهوة للضيوف تمنع عليهم حمل الدلة باليد اليمنى، ولا يُسمح بحمل الفنجان باليد اليسرى في أثناء الضيافة، إذ يُشترط تقديم الفنجان للضيف باليد اليمنى وإلا يُعدُّ إهانة للضيف، وهو بدوره لا يستقبل الفنجان منه، وفي الوقت نفسه لا يُسمح للضيف أخذ الفنجان باليد اليسرى؛ إذُ يُعدُّ إهانة للمضيِّف أو (القهوجي)(*) كما يمتنع المضيِّف من إعطائه الفنجان.

للمضايف خصائص كثيرة فضلًا عن استقبالها الضيوف وجمعها لأبناء السلف أو العشيرة لقضاء بعض الوقت، فهي مجتمع يتداولون فيها بعض الأحداث وشؤونهم اليومية وارتشاف فنجان من القهوة في أيامهم الاعتيادية، لكنَّه يُعدُّ في بعض الحالات كمحكمة يُقتص به من المعتدي وقد يُعاقب في المضيف نفسه، أو لردّ حقٍ لشخص تقدّم بمظلمة، أو لفضّ نزاعٍ بين أفراد العشيرة، وكذلك فض النزاعات بين أطرافٍ متخاصمين كما هو الحال في النزاعات العشائرية التي يترتب عليها الفصل العشائري، أو عمليات الصلح بينهما بالتراضي دون ترتيب أثرٍ على أحد طرفي النزاع. وكذلك يُحمى الداخل (دخيل) عندهم مستجيرًا بهم. فالمستجير بالمضيف يعني أنَّه قد استجار بالعشيرة أو بالسلف كلِّه، فيجب إجارته، ولا يسلَّم أو يُعطى لطالبه حتى وإن كلَّفهم القتال والنزاع معه، كما مات أشخاص تضحية من أجل المستجير وحفاظًا على تقاليدهم التي ورثوها من أجدادهم في حفظ المستجير، فحفظه والمحافظة عليه أهمّ عندهم من أفراد عشيرتهم.

ومن خصائصه أنَّه أهمُّ مدرسة يتخرج فيها المتعلمون ـ كما يقولون ـ فهي التي تُعلمهم الآداب والأخلاق، والشرف والعزَّة وإكرام الضيف، واحترام الكبير والعطف على الصغير، وحفظ مال غيرهم وعدم النظر إلى نساء الآخرين أو المساس بهن. فضلًا عن الحِكم والعِبر التي يستفيدونها في أثناء قصِّهم القصص(**) والحكايات

=القهوة ليس بأطرش، كما هو الحال في جميع مضايف العراق كما يقولون. وإنَّ هزة الفنجان ليست موجودة في جنوب العراق فحسب، بل هي تقليدٌ عند كثيرٍ من الدول العربية.

***. القهوجي (گهوجي)، هو الشخص المخصص لتقديم القهوة للضيوف. وفي بعض الأحيان يقوم صاحب المضيف نفسه بتقديم القوة، لكنَّه لا يُعدُّ قهوجيًا.**

**** توجد الكثير من اليشن في مدينة ميسان، ولا سيما في منطقة البحث، التي يُعتقد أنَّها كانت مدننًا قديمة بعضهم يُرجعها إلى العهد السومري وبعضهم يكتفي بقوله إنَّها مدن قديمة، يقول حميد أبو حسن إنَّنا مررنا بـ (إيشان) يبعدُ عنَّا مسافة ليست ببعيدة وهو يشير بيده لتحدد الاتجاه والمسافة (هيج تنحدر) فوجدنا جدرانا فأردنا أن نأخذ طابوقها بعد هدمه لأنَّنا بحاجة إليه، كنَّا قد رأيناه عصرًا فقررنا أن نعود إليه صباحًا، وعند عودتنا صباحًا لم=**

والأساطير(*) التي يتداولونها كلما اجتمعوا، مثل: قصص الشجعان وكرم الكرماء، ـ وإن لم يكن بعضها واقعيًّا أو لا يعرفون مؤلفها ـ لكنَّهم يتعظون ويحتذون بها حتَّى باتت بعض القصص محلَّ استشهاد حديثهم، فلا يخلو موقف أو حادث أو نصيحة أو حكمة أو موعظة إلَّا وأقرنت بقصَّة من القصص التي يحفظونها كقصَّة البدوي وشدَّة كرمه الذي دفعه لطلاق زوجته من أجل إكرام الطالبين(**). حتى باتت

=نجد الجدار قد اختفى، ولا ندري سرّ هذا الايشان. والايشان جمعه يشن، وهي كلمة سومرية كما يقولون وتعني تلَّة أو مرتفعا.

*. يتحدَّث الجالسون عن قصَّة تلة يرون أنَّها تكوَّنت من مخلّفات الكيس (عليجة الفرس) الذي يُوضع فيه طعام فرس عنترة بن شداد، كان فرسه كبيرًا وله كيس مخصَّص يُعلَّق برقبته ويوضع داخل هذا الكيس طعامه، وما يتبقَّى في قعر الكيس من بقايا طعام أو نباتات يابسة أو أتربة ترافق الطاعم فإنَّها تُرمى في مكان واحدٍ حتى أصبحت تلة عالية سُمِّيت بـ (العنترية)..

** فمن قصصهم ما يُحكى عن البدوي الذي نزل عند سلف في منطقة من مناطق الجنوب العراقي وهو باحث عن العشب، بعد أن استأذن منهم النزول فقبلوا نزوله عندهم، وطلب منه شيخ العشيرة ـ وهو رجل معروف بشهامته وكرمه وشرفه وعفَّته ـ أن ينزل بالقرب من داره، ففرح بقبولهم حيث الأرض ذات العشب وماؤها الجاري الذي سيشبع ماشيته ويُسمنها، وكان البدوي رجلا هادئا وطيب القلب ولم يروا منه سوءا، وكانت له زوجة جميلة جدًّا وعفيفة، فاحترمهم الجميع. وفي ذات يوم أراد شيخ العشيرة منجلًا فلم يجد، فأرسل ابنه لجلب منجل من بيت البدوي، فذهب الولد إلى بيت البدوي، فخرجت زوجة البدوي فقال لها أين البدوي؟ فقالت له: ليس موجودًا ولكنَّه سيعود بعد قليل، فما تريد منه؟ قال لها أراد أبي منجلًا، فهل لي بمنجلكم؟ فقالت المنجل عند البدوي، فإن رجع أرسلته لكم، فشكرها وعاد إلى أبيه وأخبره بما حدث، مضت أيام قلائل فإذا بالولد يمرض فسألته أمُّه ما بالك يا ولدي؟ فلم يجبها، فأخبرت والده بصحة ابنها، فذهب إليه أبوه فوجده يرتجف من البرد ويطلب غطاءً من شدَّة ارتجافه، وسأله ما بالك يا ولدي؟ فلم يجبه، وأعاد السؤال أكثر من مرة، فلم يجب، فحار به أهله يبحثون عمَّن يطببه، وكان عارفا وحكيما يسكن بالقرب من قريتهم، فأخذ ولده له، فأخبرهم العارف بأنَّ الولد عاشق وهائم بامرأة فإن لم يتزوجها يمت. فقال له أبوه، فأجابه الولد بأن الأمر الذي أريد لا يكون، فأصرَّ عليه أبوه بمعرفة الفتاة، لكنه لم يخبره، فقال له الأب، فأقسم له الأب بأنَّه سيحقق له الأمر مهما كلَّفه، لكن الابن أصرَّ على عدم قدرة الأب، وبعد إصرارٍ من الأب أخبره ولده بأنَّه قد عشق زوجة البدوي، فضرب الأب يديه ببعضهما فقال له(غلبتني) وقد صدقت بأنِّي لا أستطيع تلبية طلبك، فأرسل الأب إلى جميع كبراء ووجهاء وحكماء قومه فطلب منهم الإذن في الحديث (أريد منكم الحظ والبخت، وماريد غيركم يدرون) وقصَّ عليهم الحدث، فتعجبوا وتحيروا في الوقت نفسه، فقالوا له الأمر لا يكون (يا محفوظ). فقال لهم ابني يموت، فقالوا له: فليمت، فماذا نقول للبدوي؟ وماذا يكون ماء وجهنا أمام الله؟ وماذا يقول علينا العرب، والبدوي رجل شريف وعفيف، وزوجته كذلك، حتى قام رجل طاعن بالسن وفقير وقد جلب معه قدرا صغيرا ليملأه ببعض الطعام من المضيف، فطلب من الشيخ أن يأذن له بتقديم مقترحه، فوافق بعد أن اعترض عليه بعض وجهاء القوم، فقال له أنا أجلب لك زوجة البدوي، فتعجَّب الشيخ ثمَّ سأله وكيف؟ قال بشرط أن تذهبوا جميعكم معي، فوافق الجميع، وذهبوا إلى البدوي الذي فرح بقدومهم، وقبل مدِّ مائدة الطعام خاطبه الرجل الطاعن بالسن: نحن لا نأكل طعامك حتَّى تقضي لنا حاجتنا،=

هذه القصَّة محلَّ شاهدٍ على كرم الرجال وسخائهم الذي لا يعرف الحدود غالبًا، حتى وإن جاد بكلِّ ما يملك، فهي أحدُ الشيم التي يتداولها أصحاب المضايف في الجنوب العراقي، سواء كانت هذه القصص تُحكى للتأثير في المطلوب منه قضاء حاجة، أو تلبية حاجة سائل، فيحتذي ببطلها، أو كانت للثناء على المكرم وتشبيهه بمن كانوا كرماء حتى ذاع صيتهم فصاروا مضربًا للأمثال.

لم تكن القصص محصورة في مجالٍ محدد من حياتهم بل يجعلون لكلِّ حدث قصَّة أو قصصا بين مدحٍ وذمٍ. وكذلك لا يخلو حديثهم من حكمة أو مثل أو أهزوجة أو أبيات شعرية (قصيدة، الدارمي، أبو ذيه)، فتوظف كلّ من القصص والحكم وغيرها في أثناء استطرادهم في الكلام لإثبات حقٍّ أو حلحلة خصومة بين طرفين، فتقاليد الأحاديث الرسميّة وغير الرسمية لا تخلو منها، وطريقة طرحها التي تؤثر وتشدّ المستمع، كما في تقديم النصح له أو تذكيره بدوره الاجتماعي وكيفية التعايش مع نفسه والآخرين أو كل ما يحيط به، فلا تخلو تربية أو تنشئة الأولاد من الحكم والمواعظ التي تؤخذ من قصص ومواقف الآخرين ولا سيَّما الحكيم أو العارف من هو معروف بحكمته أو كرمه أو وجاهته. كما يتحدَّث (أبو حِسَب) عن دور كبير القوم وشيخهم والصفات التي يمكن أن يتحلى بها، وكيف تؤثر بجماعته ومجتمعه، مستشهدًا بقصَّة الفراضة الذي احتكم لديه ثلاثة ورثوا أباهم شيخ العشيرة، فكل من أولاده الثلاثة أراد أن يكون هو الكبير على قومه (گلاطه) حتى احتار أفراد عشيرتهم بهم. فسأل الفراضة كبيرهم، ما هي (الگلاطه) وكيف تريدها أن تكون فأجابه: (سيفي عدي وبندقيتي عدي وجماغي بيدي ولما يسمع أطبه طبتين)، فسأله الفراضة هل هذه هي (الگلاطه) فأجابه نعم. ثم سأل الفراضة الأخ الأصغر السؤال نفسه،

=فقال لهم كلوا وحاجتكم مقضية باستثناء زوجتي وبندقيتي وحصاني، فقال له العجوز لم تصل بعدُ، فقال لهم إلَّا زوجتي وبندقيتي، فقال له لم تصل يا بدوي، فقال لهم إلَّا زوجتي، فقالوا له لم تصل بعد، ثمَّ قصَّ عليه قصَّة ابن الشيخ وأنَّه طريح الفراش وسيموت كما يقول العارف. فقال أيموت ابن الشيخ فقالوا له نعم إنَّه يموت، فقال لهم زوجتي فلانة طالق زوجتي فلانة طالق زوجتي فلانة طالق. فمثل هذه القصص يثيرون بها مجموعة موضوعات، منها ما يتعلَّق باحترام الجار وإكرامه، ومنها ما يتعلَّق بحكمة بعض روَّاد مجالس المضايف مِمَّن يحملون الحكمة والمعرفة والدراية في إدارة وحلحلة بعض الموضوعات الشائكة التي قد يصعب حلّها عند كثير منهم، ومنها ـ وهو المحور الأساسي في القصة ـ الجود والكرم الذي يتحلَّى به كثير من العرب، فلم يتوقف الجود والعطاء بما يتملك، بل قد تصل إلى حدِّ التضحية من أجل الآخرين.

فأجابه بالإجابة نفسها التي أجاب بها الأخ الأكبر. ثم سأل الثالث فأجابه: (فراشي مفروش لعمامي، وجيبي متروس للماعده سيارتي مجدمه تركض النهار كله، جدري ايفور لعمامي وخطار عمامي، واركض على الصغيره والجبيره، وإذا طكت وخرب الحجي آني أولهم). فقال له الفراض لك (الگلاطه). فيستشهد بها أبو حسب بأنَّ الوجاهة والمشيخة وغيرها لا بدَّ أن تُعطى لمن هو أهل لها. فلا يكون كبير العشيرة وشيخها شخصا غير مؤهل لإدارة أفراد عشيرتها. فالمضايف ورئاسة العشيرة والمشيخة بصورة عامَّة لها دور في تحديد أدوار أفراد المجتمع العشائري، وفيها تبرز عملية التفاعل اليومي للمجتمع الريفي الذي لا يحيد من تطبيق ما اتفقت عليه الجماعة أو المجتمع عامة، وفي أغلب مجالات الحياة اليومية سواء الاقتصادية أو الاجتماعية والسياسية.

المبحث الثاني:

الأحكام العشائرية وآليات تطبيقها

إنَّ للعشائر في مدينة ميسان تقاليد وعادات، قد لا تختلف كثيرًا عن أغلب عشائر الجنوب في العراق، إذ تداخلت تقاليدهم وعادتهم مع النصوص الدينية حتى كوَّنت لها قوانين وسننا استنتها لنفسها لحلِّ نزاعاتها وخصوماتها التي تكاد أن تحدث يوميًّا، بين قتل أو اعتداءٍ أو سرقة ... وغيرها من الأحداث التي لم تخلُ عشيرة من تلك العشائر إلَّا وحدث لها حدثٌ، أو وقع بينها وبين غيرها من العشائر خصومة أو نزاع، أو حتَّى بين أفراد العشيرة الواحدة.

يرى أهالي هذه القرى أنَّ الدين والتقاليد يشتركان في التأسيس لهذه السنن وقوانين الضبط الاجتماعي التي تنطلق منهما، لكن للدين النسبة الأقل والأضعف، مع أنَّهم يُرجعون أمر القصاص بحق المعتدي وإرجاع الحق للمعتدى عليه منشأه الدين الإسلامي، إلَّا أنَّ الأعراف والتقاليد لها اليد الطولى، ولا يسمح بالخروج عليها، حتى وإن كانت مخالفة للنصوص أو التشريعات الدينية، كفتاوى الفقهاء في النزاعات وهذه المخالفة سواء كنت كلية أو جزئية.

إنَّ آليات تطبيق الضبط اللارسمي خاضعة للتقاليد كما تقدم؛ إذ توارثوها من أجدادهم وآبائهم، كما هو الحال بالنسبة إلى الخصومات والنزاعات العشائرية التي تدور فيما بينهم، كالطمع في السلطة وسعة النفوذ، أو الطمع والرغبة في أرضي الآخرين، التي قد تصل إلى حدِّ استخدام السلاح الذي يذهب ضحيته كثير من الرجال بين قتيل وجريح، حتى تتدخَّل أطراف أخرى لحلِّ النزاع، أو يخسر أحد الطرفين فينسحب، أو يهرب كما يقولون في الدارج (يجلي)، إلى مكان يأويه بعيدًا عن سطوة تلك العشيرة، كما في قصَّة نهر العلّه(*) التي يرويها أهل القرية، وهي معركة دارت بين عشيرتي آلبومحمد والسواعد، حينما كانت منطقة (الحلفايه، المشرح الآن) تحت إدارة عشيرة السواعد برئاسة موسى بن محمد بن زامل كبير

***. نهر العله أو شط العله، هو أحد جداول نهر المشرح. والعلّه تعني "رغماً عن الأنف" كما يقال في اللغة العربية.**

بيت زامل، وشياع بن حسين بن حسان كبير الكورجه، غار عليهم رجال عشيرة آلبومحمد برئاسة وادي بن منشد بن خليفة، فأخذوا منهم أرضهم، وشقوا فيه نهرًا سموه (العلّه) أي رغمًا عنكم استولينا على الأرض وشققنا نهرًا فيها. واضطرار عشيرة السواعد إلى (الجلي) والهروب خارج منطقة الحلفاية. لكن الأبيات الشعرية كان لها التأثير في زعماء السواعد حتى استعدُّوا واستعادوا أرضهم. منها:

وذب الگصيده وگول يا ياب　　　كلنه صفينه بحكم الجناب

ننـگل بواري وننـگل شباب　　　وننگل حشيش الخيل والداب

ومنها مقولة بنت الشيخ حسين الحسان حينما خاطبت مزبان بن زامل في مجلس فاتحة في أبياتها المشهورة فهي تجيد الشعر:

بس من المهاتر ومگالب الديوان　　　الديرة اتريد لمع سيوف يا مزبان

فالأبيات الشعرية (دارمي) أو (أبو ذيه) أو (أهزوجة) أو القصيدة كانت وما زالت لها التأثير الواضح ضمن تقاليدهم الشفاهيَّة في شحذ همم الآخرين وحثِّهم على القتال أو النزاع أو المطالبة بالحقوق وغيرها كالذم والهجاء والمدح.

إنَّ اختلاف الأحداث والخصومات التي تؤدِّي إلى نزاعات بين العشائر جعلتهم يؤسسون لأنفسهم قوانين ضبط بعضها عامٌّ لا يختلف فيه اثنان وبعضها خاص، إذ لكلِّ عشيرة تقاليدها الخاصَّة بها مِمَّا فرض عليها أن تسنَّ لنفسها قانونًا يضبط سلوك أفراد عشيرتها فحسب، وفي الوقت نفسه لديها قانون تجاه العشائر الأخرى، وطبيعة المشكلة التي وقعت بينهم وبين غيرهم، فيما لو كانوا هم المعتدى عليهم، فتكون أحكامهم العشائرية نافذة بحقِّ المعتدي، أيّ غنَّ المعتدي تسري عليه قوانين وضوابط وأحكام العشيرة المعتدى عليها، ولا دور لأحكام عشيرته تجاه عشيرة المعتدى عليه.

إنَّ التقاليد والنزاعات هما من فرضا على العشائر تحديد طبيعة السنن والقوانين العرفيَّة التي تحكمها، ليتمكنوا من السيطرة وفرض نفوذهم على أفرادها. فلم يخلُ حدث أو نزاع من قانون عرفي قد

سنته العشائر، فلكلِّ مشكلة صغيرة كانت أو كبيرة كالنهيبه(*) والقتل وغيرها قد وضعوا لها حكمًا. مثلُ الاعتداء بالضرب فله تفصيلاته المطولة، فعلى سبيل المثال (إن كان ضربًا دون أثر)، وهل كان أمام مرأى الناس أو لم يكن؟ في مكان عام أو خاص؟ هل جرى في أرض أو بيت المعتدى عليه أو المعتدي...؟ وإن كان له أثر مثل الجرح، هل كان على الرأس أو في أحد أعضاء الجسم ... الخ؟ إذ للجرح حكمه الذي تتعلَّق به الديَّة، أو هل أدَّى إلى إعاقة (اعضاب) مثل قطع اليد أو فقأ العين...؟ وغيرها من الإعاقات. وهل أدَّى الضرب إلى القتل؟ أو لم يؤدِّ؟ وهل كان القتل متعمدًا أو لم يكن؟ وهكذا القائمة تطول بطول الحوادث والشجارات التي تقع بينهم. وهناك بعض النزاعات تبقى معلَّقة ما دام أطراف النزاع أحياء(**)، وقد يمتدُّ إلى أحفادهم، ولكن عموما توجد مجموعة من المعايير التي يلجؤون إليها.

***. المرأة ناهبة، والرجل ناهب. والنهيبة تعني رحيل مرأة (متزوجة أو عزباء) مع شخصٍ (شابا كان أو رجلا) تحبه، دون علم أهلها، لكن يمكن للرجل أن يعلم أهله بأنَّه نهب امرأة من أهلها. يتحقَّق النهب لأسباب قد لا تختلف كثيرًا مع بعضها، لكن لكل ناهب ومنهوبة ما يسوغ لهم فعل ذلك الأمر الذي قد يؤدِّي بنسبة جدًّا عالية إلى قتلها الذي قد يمارس بحقها بأبشع الطرق، كما يحدثني أهالي القرية عن تلك الفتاة التي نهبت، فتمكن أهلها من الوصول إليها، ومعرفة الناهب، فتنازعوا مع أهل الرجل حتى تدخل الآخرين لحلِّ النزاع فاتفقوا على أن يسلِّم الفتاة إلى أهلها، مِمَّا اضطرَّ الرجل أن يخضع للفصل العشائري بحقِّه، الذي انتهى بطرده من مدينة ميسان كلِّها ولا يدخلها أبدًا ما دام حيًّا، وإذا أخطأ ودخل المدينة فإنَّ دمه مهدور. أمَّا الفتاة؛ فكانت حصتهم الكبرى؛ إذ أحضروها ليلًا وحفروا لها حفرة بعمق ثلاثة أمتار ـ كما يقصُّ لي الإخباري ـ وعلقوها برافعة بعد أن ربطوها من قدميها وأنزلوها على رأسها إلى الحفرة وهي معلَّقة بالرافعة، ثمَّ قاموا بإهالة التراب عليها إلى أن امتلأت الحفرة كاملة ولم يُعد يُرى من الفتاة شيءٌ فماتت مختنقة.**

ينهب الرجل المرأة بمحض إرادتها، بعد أن يقعا بعشق بعضهما. فالمرأة العزباء غالبًا ما تنهب؛ لأنَّ أهلها يرفضون زواجها من عشيقها ـ وكما بيَّنا سابقًا لا تستطيع المرأة الإعلان أو الإشهار بعشقها أو حبها للرجل، الذي يعني عند الكثيرين أنَّها تعلن عن موتها المحتم، وفي الوقت نفسه لا يُعدُّ الإعلان أو الإشهار موتًا أو قتلًا للرجل فيما لو أباح بعشقه أو حبه ـ . والمتزوجة تعلم جيدًا إن كانت العزباء ستقتل فالمتزوجة ستكون قتلتها أبشع، والمجتمع كله يرفض هذا الفعل، إلَّا هي ومن تحب، وقد يشاركه أهله في فعله متعاطفين معه. وكثير مِمَّن ينهبن لهنَّ أولاد من زوجها، فبعضهنَّ يأخذن أولادهنَّ معهنَّ. هناك بعض النساء يكون سبب موافقتهن على أن ينهبن سوء معاملة أهلها معها، وصعوبة العيش معهم، وضعف مقاومتها للظروف الاجتماعية القاسية التي تمرُّ بها، التي تنعكس على نفسيَّتها فلم تجد وسيلة غير أن تنهب شخصًا وتولِّي هاربة من تلك الضغوطات.

**** كما هو الحال في (الفسدة، أو السودة) مثل الزنى بصورة عامَّة، أو اغتصاب بنت الجار أو الزنى بها، أو سرقة الجار، أو اغتصاب صبي أو شاب، بل حتى لو كان رجلاً كبيرًا، وغيرها مِمَّا ترفضه كلُّ العشائر، فتضطر=**

كلُّ هذه القضايا التي تُحدث نزاعات بين العشائر جعلتهم يضعون لأنفسهم ولغيرهم قوانين وضوابط تُطبَّق ضمن آليات محدَّدة لا يحيد عنها شخص، وإلَّا فإنَّ حياته وحياة من يناصره بخطر، قد يؤدي به إلى الموت، أو الفرار والتغيب عن الأنظار في كلِّ مكان يتوقع أنَّهم موجودون فيه. والفصل العشائري من أهمِّ آليات تطبيق هذه الأحكام وحلِّ النزاعات والخصومات بين العشائر المتنازعة أو حتى أفخاذ العشيرة الواحدة حيث ـ كان يندر وقوع نزاع بين أفخاذ أو أفراد العشيرة الواحدة، لكن بسبب التغيّرات الاجتماعية والثقافية في مناطق الجنوب وتأثرها بالمدينة ـ أصبح نشوب النزاع بينهم واردًا وطبيعيًّا ولا يُعدُّ معيبًا للعشيرة.

إنَّ الفصل العشائري من أبرز التقاليد الشفاهية التي تتناقلها العشائر في معظم المجتمع العراقي ذي الطابع الريفي. وهو ممارسة كانت وما زالت في وسط المجتمع الريفي الميساني.

فالفصل العشائري يختلف باختلاف نوع النزاع، وطبيعة العلاقة بين العشيرتين المتنازعتين. وللفصل آليته المتعارف عليها بينهم، فإذا وقع نزاع بين طرفين بادر المعتدى عليه بتهديد المعتدي بإعلان الخصومة معه. والتهديد يتحقق بطريقتين: إحداهما أن يهدد المعتدى عليه المعتديَ مباشرة، وهو أن يقول له (گوم) أو بقوله له (انت گوم، أو آني وياك گوم، أو گوماني)، فكل هذه الألفاظ تؤدِّي المعنى المراد منه، أي إنَّ المعتدي قد أصبح خصمًا للمعتدى عليه، وله حقٌّ عنده يجب استرجاعه. والطريقة الأخرى يرسل المعتدى عليه طرفًا آخرَ ومن عشيرة أخرى يبلغ المعتدي بأنَّ المعتدى عليه له حقٌّ عندك وهو الآن خصم لك، وهذا الإبلاغ أو التهديد لا يتوقَّف عند المعتدي فحسب بل يشمل العشيرة التي ينتمي إليها كلها، وعلى رأسهم شيخ العشيرة.

=العشيرة بل حتى إخوته وأبناء عمومته المقربين بعدم الوقوف مع الجاني، وبعضهم يُعلن براءته التامَّة من الفاعل، وبعضهم يتبرأ منه فقط في مثل هذه المواقف، فلا تشترك معه في دفع الدية، بل يتحملها هو وإخوته أو هو لوحده، فإن تاب وتعهَّد بعدم العود لمثل هذه الأفعال قبلته عشيرته. وإن لم تتمكَّن منه عشيرة المعتدى عليه ـ بعد براءة عشيرة المعتدي منه براءة تامة ومعلنة أمام العشائر الأخرى بورقة يعلن فيها عن طرده من العشيرة تُسمَّى (سند، مذبوب، أو مطرود، أو مكسورة عصاه) ومختومة وممضاة من شيخ العشيرة أو رئيس القبيلة، وقد يكون عليها إمضاء مجموعة من شيوخ العشائر الكبيرة والمعروفة. يبقى الصراع قائما ما دام الفاعل حيًّا حتَّى ينالوا منه، فإن كان له أولاد فقد يُلاحَقون أو يتبرؤون من أبيهم.

فإذا أراد المعتدي فضَّ النزاع قبل بـ (گوامه)(*) ـ وغالبًا ما يتحقَّق ذلك ـ وأرسل أشخاصًا من عشيرة أخرى أو من عشائر مختلفة مِمَّن لهم وجاهة ليطلبوا منهم مهلة (العطوه)(**)، ليستعدوا معتذرين لعشيرة المعتدى عليه وتسوية النزاع، ويُبدُوا استعدادهم لكلِّ ما تطلبه العشيرة. وإن لم يرسل المعتدي أطرافًا من قِبله لأخذ العطوة، أو ترفض عشيرة المعتدى عليه العطوة فإنَّ عشيرة المعتدى عليه تقوم برمي بيت وبيوت أقارب المعتدي بالإطلاقات النارية وتُسمَّى (الدّگه)(***). فإن استمرَّ النزاع بين الطرفين، ولم يقبلوا بالعطوة فإنَّهم قد يُطالبون بالهدنة(****).

***. گوامه، هي أن يرسل المعتدى عليه رسالة شفوية من طريق شخص أو يقوم هو بنفسه بإيصالها إلى المعتدي، بأنَّك أصبحت خصمًا لي، وإن لم تستجب لي فالصراع والنزاع قائم بيننا، قد يصل حدَّ القتل والتشريد وكل ما بوسعهم فعله.**

****. العطوة، من العطاء، أي إعطاء المعتدي مهلة زمنية يحددها المعتدى عليه، يستعدُّ بها لحلحلة النزاع والخصومة، بالتشاور مع كبراء عشيرته، والاستعانة بالعشائر الأخرى مِمَّن لهم علاقة طيبة بعشيرة المعتدى عليه. وتختلف العطوة باختلاف الحادث، فقد لا تُعطى عشيرة المعتدي عطوة، فيكون النزاع مفتوحًا بينهما. ليس للعطوة وقت محدد متفق عليه، فقد تكون مدتها قصيرة وقد تكون مدتها طويلة. حيث تختلف بحسب طبيعة النزاع**

*****. دّگه، تعني الرمي بالإطلاق الناري. تتحقق الدگه في مواقف وحوادث محدودة، مثل الفسده ـ التي بيَّناها سابقًا ـ والقتل، أو كانت هناك بغضاء وعداوة قديمة بين العشيرتين، أو عدم رضوخ عشيرة المعتدي لعشيرة المعتدى عليه. فتقوم عشيرة المعتدى عليه بإرسال تهديد لعشيرة المعتدي بأنَّه (گوم) وأنَّهم لن يقبلوا بالعطوة. فترسل عشيرة المعتدى عليه رجالها لترمي بيت أو بيوت أقارب المعتدي، فإن كانوا سلفًا أو قرية فإنَّ القرية والسلف كلّه يكون عرضةً للرمي بالإطلاقات النارية، ولا يكون الرمي فقط لبيت المعتدي. وحينما تسمع عشيرة المعتدي (بالگوامه) وعدم قبولها للعطوة فإنَّهم (إيطومرون) أي تستعد العشيرة ببناء سواتر تحيط السلف أو الجهة التي يعلمون بأنَّ عشيرة المعتدى عليه ستأتيهم ليصدوا به دگه أو هجوم عشيرة المعتدى عليه عليهم، ويحفّز الرجال للقتال حين يسمعون هتافًا (ها لولاد ها) وتستعمل هذه العبارة في أيِّ أمرٍ يحتاج إلى وقوف الرجال فيه. لا توقيت للدكه إذ يغيرون عليهم في أيِّ وقت، مِمَّا يجعل عشيرة المعتدي في حذر دائمًا، ويقسم الرجال على السواتر، ويكون بينهم نظام التناوب في الواجبات. يبنى الساتر بعيدًا عن بيوت السلف حتَّى لا يتضرَّر الأطفال والنساء أو الحلال. ولا تبادر عشيرة المعتدي بالرمي بل تكون مدافعة عن سلفها أو قريتها، وغالبًا ما تحوَّل الدگه إلى حربٍ بين الطرفين يروح ضحيتها أفراد بين قتيل وجريح معاق، لا تتوقَّف حتى يتدخَّل أناس أخيار بينهم، وعادةً ما يكون سيدًا من نسب النبي (ص) أو شخص له وجاهة عند الطرفين، فيرفع راية بيضاء ويمر بين الجبهتين، فإن رأى المتنازعان الراية توقفوا عن القتال، ثمَّ تبدأ الحوارات لفض النزاع بقبولهم الفصل. وفي بعض النزاعات (الدگات) تتدخل الحكومة لإيقاف القتال بين الطرفين .**

******. الهدنة، هي طلب التهدئة بين الطرفين وإيقاف النزاع، وغالبًا ما تكون الهدنة بين طرفين متنازعين كل منهم يدعي أنَّه معتدى عليه، كما في الشجارات التي تودي إلى قتل أفراد من الطرفين، أو إضرار بينهما مثل=**

والعطوة توجب على عشيرة المعتدى عليه الاحترام والالتزام بها، فهي عهدٌ يجب الوفاء به، فيمنع خرقها، واختراقها يعني أنَّهم قد اعتدوا على العشائر التي توسَّطت بأخذ العطوة، فالعطوة للوسطاء وليست لعشيرة المعتدي؛ فيجب عليهم الوفاء بها، وإلَّا فإنَّهم معتدون، فتقوم العشائر الآخذة للعطوة بتهديدها وإرسال لهم (گوامه).

إنَّ قبول عشيرة المعتدى عليه العطوة، تعني موافقتهم وقبولهم بمجيء عشيرة المعتدي التي تسمى بـ (تحويله)(*). وعليه يجب على عشيرة المعتدي إرسال مبلغ ماليٍّ تحدده عشيرة المعتدى عليه، ويُسمَّى هذا المبلغ (الفرشه)(**)، لتقوم عشيرة المعتدى عليه بنصب خيمة(***) في يومٍ تحدده عشيرة المعتدى عليه استعدادًا لاستقبال عشيرة المعتدي ومن معهم من الوسطاء يتقدمهم رجل سيد وبينهم شيوخ عشائر، ورجال لهم مكانتهم الاجتماعية في عشيرتهم والعشائر الأخرى، أو من وجهاء المنطقة، ويطلق عليهم اسم (الجاويد أو المشّاية أو المنگولين)(****). فيكون جلوس عشيرة المعتدي على جهة اليمين والخصوم

=الإعاقات وغيرها. فيتفق الطرفان بعرض موضوع نزاعهما على الفريضة، فإن ثبت الحق على أحد الطرفين فإنَّه سيخض لحكم الفراضة التي قبلاها سواء كانت غرامات مادية أو معنوية، بحسب ما يحكم بها الفراضة. ومن الفراضات المعروفة هناك بيت كاظم السدخان المتمثلة فعلًا بمحسن بن كاظم السدخان البهادلي، وفراضة كاظم دواي الساعدي.

*. التحويله، هي مجيء عشيرة المعتدي ووسطائهم إلى بيت أو عشيرة المعتدى عليه وإبداء استعدادهم لتلبية طالباتها من دية أو اعتذار وغيرها. (اليوم انحول ابيت فلان، أو بيت فلان راح ايحولون على بيت فلان) والتحويلة تعني أنَّهم معترفون بالخطأ وأنَّهم راضون بالفصل العشائري.

** . الفرشه، نسبة للفراش الذي سيجلس عليه الطرفان في يوم الفصل. وفي هذا اليوم يُدعى أفراد عشيرة المعتدى عليه لحضور الفصل، مِمَّا يوجب تهيئة مستلزمات الضيافة كالطعام وغالبًا ما يكون وجبة الغداء، والماء والشاي والقهوة وغيرها كاستئجار خيمة وملحقاتها، وهذه تكلفة كان سببها المعتدي، فيجب عليه تحمُّل هذه التكلفة.

*** . تنصب الخيمة أو السرادق، إن لم يكن لأهل المعتدى عليه دارٌ واسعة تستوعب الوفود القادمة إليهم من المشّاية، فضلا عن الحاضرين من رجال عشيرة المعتدى عليه، أو كانت تحويلتهم في مضيف شيخ عشيرة المعتدى عليه، وإن كان النزاع بسيطًا بنظرهم، فلا تنصب خيمة أو سرادق، بل يكتفون بذهابهم إلى بيت المعتدى عليه، أو تكون تحويلتهم في مضيف شيخ العشيرة.

****. الجاويد، المشايّه، المنگولين، هم الأشخاص الذي يُكلفون بوصفهم وسطاء للتدخل في حل النزاع. والجاويد تعني أنَّ له وجاهة عند قومه والآخرين، والمشاية، من المشي، أي الذين يمشون في فعل الخير. والمنگولين، من النقل، أي الذين يُنقل له الأمر في التفاوض مع الطرف الآخر، أو الذين يُنقلون من أماكنهم إلى مكان حلّ=

ووسطائهم من جهة اليسار. وبعد أن يجلس الوسطاء وبعض الوجهاء من عشيرة المعتدي يُقدّم لهم الماء والقهوة والشاي، وهنا غالبًا لا يُشرب الشاي أو الماء أو القهوة من عشيرة المعتدي وبعض الوسطاء، ما لم يُفض النزاع الدائر بينهم ويتراضوا، ورمزية امتناعهم من شربه دلالة على عدم الرضا، وإيحاء بأنَّنا لا نشرب عندكم ولا نأكل ما لم تقبلوا اعتذارنا وترضوا عنَّا. فإن كانت عشيرة المعتدى عليه قد رضيت مقدمًا بحلِّ النزاع، وأنَّهم قد اتفقوا فيما بينهم بأنَّهم يريدون الصلح معهم، قام كبيرهم أو شيخهم مخاطبًا عشيرة المعتدي ووسطائهم (اشرب كهوتك أو چايك السالفه مگّظيّه ان شالله).

فإن كان بين الوسطاء سيد ـ وهذا ما يحدث غالبًا بل يرى بعضهم إلزام حضور سيد بينهم ـ يقوم من مقامه واقفًا فيبدأ بذكر الله والصلاة على النبي وآله، ثمَّ يتلو بعض الآيات التي تحثُّ على الهداية والصلح والصلاح والأمر بالمعروف، مدعمًا إياها بأحاديث نبوية وأقوال المعصومين، ثمَّ يستطرد ذاكرًا بعض القصص والمواقف المشابهة لهذا النزاع أو ما هو أعقد منه وقد حُلَّت من قبلُ، ويذكِّرُ ببعض المواعظ التي من شأنها أن تطيِّب النفوس وتقربها وتنزع البغضاء والحقد بينهم، وأخيرا يخاطب عشيرة المعتدى عليه بسعة الصدر وقبول وساطتهم لحلِّ النزاع بين الطرفين، وأنَّهم جاؤوا مستعدين لتلبية طلبات عشيرة المعتدى عليه، ويختم حديثه بحمد الله ويصلي على النبي وآله ويجلس. فتقاليدهم تَعدُّ وجود السيد بينهم إلزامًا على الطرفين؛ لأنَّه يمثل النسب والشخص المَهيب المحترم والبركة التي تَحلُّ عليهما، فعشيرة المعتدى عليه تتبرك بالنبي من طريق حفيده وترجو شمولها بالرحمة الإلهية، وعشيرة المعتدي تستعين ببركة جدِّ هذا السيد الذي بسببه ستلين قلوب عشيرة المعتدى عليه فلا يقسون عليهم بمبلغ الفصل أو يزيد شدة النزاع أو الخصومة. وما ذكرُ السيد للآيات القرآنية والأحاديث النبوية إلَّا تحفيز للذاكرة لتعود إلى ما تعتقد به من تهديد ووعيد، أو رشدٍ وصلاح إلهي، وأنَّهم كما يُطالِبون سُيطالَبون يومًا ما، وكما يُخطأُ غيرهم فإنهم يُخطؤون أو سيخطؤون، وكما يرددون (الدهر يومان يوم لك ويوم عليك). ومن جانب آخر

=النزاع. يختلف عددهم باختلاف نوع النزاع، فإن كان نزاعا كبيرا فإنَّ عددهم سيزيد قد يصل إلى أكثر من أربعين شخصًا، وإن لم يكن كذلك فإنَّهم يكتفون بمجموعة صغيرة.

أنَّ كثيرا من عشائر السادة لا يأخذون مبالغ الفصل العشائري سوى بعض الحقوق التي يرونها حقًّا شرعيًّا، وقليلًا ما يبادرون في إحداث نزاع مع غيرهم. يُعطي للسيد مساحة أكبر للمطالبة بعدم الجور بحق المخطئ إن كان معتذرًا.

ثمَّ يقوم شخص من الوسطاء يضيف آية أو حديثًا أو قولًا أو مؤيدًا لما قاله السيد ويذكرُ بعض الحوادث التي جرت على عشيرته أو عشيرة أخرى، وكيف حُل نزاعها. وهكذا يستمرُّ الوسطاء بالحديث إلى أن ينتهوا من أحاديثهم. فتقليدهم الشفاهي بذكر قصص التسامح والتراضي والكرم والجود، وذكر الحوادث التي يرونها أشدّ وطأة من هذه الحادثة، والنزاعات المشابهة لها، مع أنَّها تذكر الأطراف المتنازعة بعدم التعصب والاستبداد، إلَّا أنَّها لا تخلو من أن تكون مقدمات لنتيجة قد اتفقوا عليها سابقا، قد أوجدتها الخصومات الكثيرة، حتَّى باتت قيمة الدية(*) شبه ثابتة.

***- الدِّيةُ هي حَقُّ القَتيل وقد ودَيْتُه وَدْياً الدِّيةُ واحدة الدِّيات والهاءُ عوض من الواو تقول ودَيْتُ القَتِيلَ أَدِيةَ ديةً إذا أَعطيت دَيَتَه واتَّدَيْتُ أَي أَخذتُ دِيَتَه، انظر ابن منظور لسان العرب، ط١، بيروت، لبنان، ٢٠٠٥، ج١٥، ص٣٨٣. وقد عرَّفها لويس مير "الدية (Compensation) بأنَّها: النقود، أو النساء، أو الحيوانات، التي تدفعها بعض الشعوب البدائية تعويضا عن الجرائم التي يقترفها أفراد الجماعة بعضهم ضد بعض، لمنع تكرار وقوع الجريمة باللجوء إلى الانتقام، أو الأخذ بالثأر. ويتوقف نوع الدية، ومقدارها، على نوع الجريمة من جهة، وعلى ما تنص عليه القوانين العرقية السائدة من جهة. وقد تقبل بعض الشعوب البدائية الدية ولا تقبلها". انظر: لويس مير، مقدمة في الأنثروبولوجيا الاجتماعية، ترجمة: شاكر مصطفى سليم، مصدر سابق، ص٤١٠.**

إنّ الدية ـ كما يرون ـ كان وجودها سابقا على الإسلام، وأنَّ الدين الإسلامي قد نصَّ عليها كما جاء في القرآن الكريم في آية٩٢ من سورة النساء قوله: ((وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَن يَقْتُلَ مُؤْمِنًا إِلاَّ خَطَأً وَمَن قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُّسَلَّمَةٌ إِلَى أَهْلِهِ إِلاَّ أَن يَصَّدَّقُوا فَإِن كَانَ مِن قَوْمٍ عَدُوٍّ لَّكُمْ وَهُوَ مْؤْمِنٌ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ وَإِن كَانَ مِن قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُم مِّيثَاقٌ فَدِيَةٌ مُّسَلَّمَةٌ إِلَى أَهْلِهِ وَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ تَوْبَةً مِّنَ اللهِ وَكَانَ اللهُ عَلِيمًا حَكِيمًا)). فضلًا عن الأحاديث النبوية فيها التي حدَّدت قيمة الديَّة، فضلا عن فتاوى الفقهاء والعلماء، لكنَّ العشائر في جنوب العراق لم تتفق على قيمة واحدة تجتمع عليها جميع عشائر الجنوب، بل ولا غيرها. نعم قد تتفق بعض العشائر فيما بينها، فتسنَّ لنفسها سنة (سنينة) في تفاصيل قيمة الديَّة التي من أشدّها دية القتل العمد، فتضع لكلِّ دية قيمة مالية.

كانت المرأة (فتاة شابة أم كبيرة، وإن كان أغلبهن من الفتيات الشابات) جزءا من الديَّة، إذ تُعطى لعشيرة المعتدي وتُسمَّى (فصليَّة) وهو تقليد ما زال قائمًا، لكن مع اختلافٍ في التطبيق، ففيما مضى ـ الحديث عن ميدان الدراسة ـ كانت المرأة تعطى عن حوادث القتل العمد وقليل منها عن غير العمد لعشيرة المعتدى عليه ليتزوجها أحد أفراد عائلة المقتول، فإن كانت عشيرة القاتل أو عائلته مِمَّن يراعون أمور الدين، فإنَّهم يقومون بعد قران بين المرأة=

فيقوم شيخ عشيرة المعتدى عليه أو مَنْ يمثله فيرحب بمن قدم من الوسطاء، ثمَّ يُعرج على الحادث الذي أدَّى إلى النزاع، ويبدي عدم رضاه وعشيرته عن فعل المعتدي، ثمَّ يردّ على بعض ما جاء في قصص وأحاديث الوسطاء. ثمَّ يذكر لهم المبلغ المادي الذي تطلبه عشيرته، فإن كان المبلغ كثيرًا، تعالت أصوات الوسطاء مطالبةً بتقليله، فأغلب الوسطاء يطالبون بحقِّهم بوصفهم شفعاء، فتبدأ عشيرة المعتدي بتقليل المبلغ إلى أن يصلوا إلى مبلغٍ أوَّليٍّ يتفق عليه الطرفان. فإذا تحقَّق الاتفاق الأولي على الدية أو قيمة الفصل يُقال لشيخ عشيرة المعتدى عليه (شدّ رايتك)(*)، فيقوم شيخ العشيرة أو من يمثله بعقد راية بيضاء على عصا تُسمَّى (راية العباس)، فتسلَّم الراية إلى السيد فيقوم بفتحها (فكّ الرايه) بعد أن يقرأ آية من القرآن الكريم، ويردِّد بعض الكلمات الدالة على التصالح والتراضي والتسامح، ثمَّ يصلي على النبي

=والرجل الذي يريد الزواج بها، وتختلف معاملتها من عشيرة أو بيت إلى آخر، إذ بعضهم يعاملها وكأنَّها هي القاتلة، فلا رحمة ولا شفقة عليها؛ لأنَّها بمثابة الأَمة الأسيرة، وتبقى مهانةً ما داموا يتذكرون ابنهم القتيل، وقد يعاملها أولادها بمثل ما يعاملها أبوهم، ويبقى الحال حتى ينقذها الموت، أو يحدث حدثًا يجعل منهم يُعيدون النظر بها. ولكن بعضهم يعامل الفصليَّة كزوجة، مع فوارق بسيطة بينها وبين غير الفصليَّة، وإذا أنجبت أولادًا زادت قلة هذه الفوارق، إذ يكون أبناؤها كالحصن لها من أن يمسها السوء، بل وفي الأحيان تكون الفصليَّة كحلقة وصل بين عشيرتها وعشيرة المعتدى عليه، بتحقق النسابة والقرابة بينهم، فقد أصبح إخوتها أخوالًا لأبناء زوجها، مِمَّا يقلِّل الفجوة بين العشيرتين ويخفف الخصومة، حتى قيل إنَّ الفصليَّة لم تكن للتنكيل بعشيرة المعتدي، أو الإهانة، بل هو عمل لنزع فتيل العنف بين الطرفين، وتقوية الأواصر بين العشرتين، بوجود أبنائها الذين هم حلقة وصل بينهما، فما وجودها إلَّا لتطييب الخواطر وإشاعة التقارب، ومنع الشجار والنزاع بينهما، ففي المستقبل لا يحدثُ نزاع بين الخال وابن أخته.

ما زالت الفصليَّة في الوقت الحاضر موجودةً لكنَّها لا تُعطى إلى عشيرة المعتدى عليه، بل تُحدد البنت على أنَّها فصليَّة، وتبقى في بيت أبيها بشرط ألَّا تتزوج ولا يسمح لها أن تُخطب ما داموا قد حددوها كفصليَّة، ولا يُرفع عنه هذا الشرط حتى يدفع عنها أهلها مبلغًا ماليًّا (إيفكوه بفلوس) وهذا المبلغ تحدده عشيرة المعتدى عليه، أو يتفق عليه الطرفان.

***. هو تقليد عشائري، ـ كما يعتقدون ـ مستمدٌّ من حادثة باب خيبر التاريخية في عهد النبي (ص) حينما قال سأسلم الراية إلى رجل ويقصد به عليًّا (ع) فسلمها له، وهكذا سلمها لابنه الحسن (ع) والحسن (ع) سلمها إلى أخيه الحسين وهو سلمها لأخيه أبي الفضل العباس (ع)، فهي راية الرسول (ص)، وهكذا اقتدت العشائر بهذه الراية احترامًا وتقديسًا لها، فضلًا عن مخافة الناس من أبي الفضل العباس إذ هو شخص ذو جاه عند رب العالمين، وشارته عظيمة (أبو الفضل يسطر اللي ينكث العهد)، وهذه الراية عبارة عن غترة بيضاء (والغترة، لباس عربي يضعه الرجال على رؤوسهم)، تعقدها عشيرة المعتدى عليه على عصا.**

وآله، لكنه قبل فتحها يطالب بإسقاط مبلغ من الفصل أو الدية، الذي قد يصل إلى نصف الدية (جدنا علي جان يضرب بالسيف عدوه إيشطره نصين) أو كلها، بحسب الحادث وتأثيرات الوسطاء وعلاقة العشيرتين المتنازعتين.

فالقصص كثيرة عن اختيار الأشخاص الذين يحضرون المجالس العامَّة أو الخاصة، فلا يكون اختيار الأشخاص اعتباطًا، بل لا بدَّ أن يكون ذا معرفة ودراية وحكمة. فلا يخلو مجلس من مجالسهم إلَّا وسردت فيها حكمة أو حادثة(*) أو قصة، ليستفيد منها المستمعون، ولتنمية قدراتهم في إدارة مجالس أخرى فيما لو تعرضوا لمثل هكذا حوادث أو خصومات.

***. ففيما يذكرون من حكمة وبديهة الرجال، الذين يُستعان بهم (المنكَولين) في الحوادث التي يمكن أن تنتهي بنزاع عشائري قد يؤدِّي إلى قتل وتهجير وغيره، أنَّ رجلًا قد أنقذ حياة تلك الفتاة التي هربت مع حبيبها الذي يريد الزواج منها ويخشى من عدم موافقة أبيه، فاتفاقا على الهرب معه (ينهبها)، ويجعل أباه أمام الأمر الواقع، ثمَّ يُفكرون بإيجاد حلٍّ مع أهلها. فهربت معه إلى بيته وأدخلها على أمِّه وأخبرها بالأمر، فصدمت أمّه من فعلهما، فأسرعت بإخبار زوجها المحترم والمقدَّر من الجميع، فانهار الأب وفقد صوابه فمزَّق ثوبه الذي عليه (درع دشداشته)، وبينما هو حائر فيما يفعل، وأهل الفتاة غاضبين وقلقين حيال بنتهم التي لا يعرفون ما مصيرها؛ وأنَّ الموقف قد يؤدِّي به إلى قتل الفتاة وابنه ويجلب لهم العار بين العشائر بفعلهم هذا. وبينما في هذا الحال دخل عليه صديقه، فوجده مفجوعًا وثوبه ممزقا عليه وزوجته تنوح على ما حدث لهم، فأخبره بتفاصيل الحدث. فتأمل صديقه قليلًا وقال له: حلك عندي. فقال له الأب وأي حلٍّ لديك والمصيبة قد وقعت علينا، فقال له: لا عليك. فجلس صديقه مع الفتاة وحبيبها وسألهما عن حبهما فأجاباه بأنَّهما يحبان بعضهما. فقال لهما لا بأس عليكما، وطلب من الفتاة أن تذهب معه إلى رجل يجيد التجبير (مجبرچي) فوضع الجبس على رجليها كليهما، وقال لها إن سألوكِ فقولي لهم دهسني هذا الرجل بسيارته، وأنا مكسورة الرجلين، ثمَّ أركب الفتاة في سيارته وتوجه إلى أهلها وأخبرهم عن الحادث الذي اصطنعه هو، فاقتنعوا بعد أن سألوا الفتاة عمَّا حدث لها فأخبرتهم بما علّمها، وقال لهم أريد منكم (عطوة) وأنا (فصَّال) لكم بما تريدون، فأخذ عطوة لشهرٍ، وبعد مضي عشرة أيام ذهب إلى أهل الفتاة لزيارة الفتاة والاطمئنان عليها، وفي الأثناء طلب خطبة الفتاة من أهلها لولد عنده لم يتزوج بعدُ وكان قاصدا حبيبها، فعرضوا الموضوع على الفتاة فوافقت، ثمَّ وافقوا فخطبها لحبيبها فتزوجها ومضت حياتهم بسلام، وقد جنب الفتاة الموت المحتَّم؛ لأنَّها قد نهبت. فهذه القصَّة وغيرها من القصص الواقعية أو التاريخية التي لم يُعرف مؤلفوها، تحكى وتقص على مسامع الرجال والشباب لإيصال الحكم والعبر وخبرات ومعارف الآخرين.**

الفصل التاسع

نتائج الدراسة

نتائج الدراسة

اتّضح لنا من خلال المعايشة الميدانية (الحقليّة) لمجتمع الدراسة، أنّ هناك مجموعة من النتائج التي يمكن إيجازها وإيرادها على النحو الآتي:

أولاً: أنّ العقليّة الريفيّة/الميسانيّة تحتكم في مسارات حياتها اليوميّة، الاقتصاديّة، والاجتماعيّة والثقافيّة، وحتى الدينيّة منها إلى مجموعة من التقاليد الشفاهيّة، التي يتناقلها الأجيال فيما بينها، وتورّثها بكل حمولاتها اللغوية والرمزية، التي استوحيت من المجال الإيكولوجي/الطبيعي الذي يحيط بالقرى التي تمّت دراستها.

ثانيًا: تبيّن لنا أنّ العقلية الريفية/الميسانية تعتمد على مواريثها وتقاليدها الشفاهيّة في إعداد وتنشئة أفرادها، عبر نقل الإرث الثقافي/ الأخلاقي والقيمي إليهم من خلال التواصل الشفاهي المباشر، الذي يستند إلى الإرث الثقافي والاجتماعي المتداول فيما بينها داخل الأسرة ذاتها، وسائر المجالس الاجتماعية الأخرى كذلك، والتي تُعدُّ من أهمّ قنوات التنشئة الاجتماعية لأبنائها كـ(المضيف ومرقد أو مزار السيد) على سبيل المثال.

ثالثاً: أنّ كل عمليات الضبط الاجتماعي غير الرسمي، إنّما تعتمد على وحدة العشيرة أو القبيلة، بوصفها العصبيّة الاجتماعيّة ـ الدمويّة، والثقافيّة، التي تدير شؤونهم وتضبط مساراتهم القيمية، فضلاً عن قيامها بحل الكثير من المشاكل والإشكاليات المجتمعيّة التي تحدث داخل البيئة الاجتماعية (القرى محل الدراسة)؛ إذ تبيّن أنّ التقاليد الشفاهيّة تمثّل المصدر الوحيد الذي يتمّ الاستعانة به لأجل مواجهة هذه المشكلات. وهنا يتم الاعتماد على الخبرات الشفاهيّة المتراكمة في حل هذه المشكلات، أو المعوقات

الحياتيّة عبر شخصيتين محوريتين رئيستين، تمثلان محور ومرتكز هذه التقاليد الشفاهيّة، وهما (شيخ العشيرة) و(السيد العلويّ النَّسب) فكل منهما يمثل محوراً لإدارة النزاعات العشائرية، وحلها بما يتوافقان عليه في الكثير من الأحيان، مضافاً إلى ما يتمتع به (الفراضة) من خبرة تراكميّة، ومكانة اجتماعية، جعلت منه بديلاً محوريًّا كذلك في حلِّ ما يستعصي حلّه عند غيره من تلك المشكلات أو المعوقات.

رابعًا: تساهم التقاليد الشفاهية في ترسيخ الازدواجية القيميّة في النظر للمرأة التي لها مكانتان مختلفتان، الأولى: هي عنوان الشرف والعرض ، وهذان العنوانان لا يمكن المساس بهما البتّة. وإن مُسَّ يكون الرد عنيفًا، قد يصل حدّ الاقتتال والتضحية بالرجال والأموال لأجله. والثانية: أنّ الكثير منهم يرى أنّها في مرتبة أدنى من الرجل، وغير مساوية له في الحقوق والواجبات. كما أنّها تُدْخَل في التفاوض "فصليّة" لحلّ النزاعات والخصومات العشائرية. مضافًا لتبعيّتها شبه المطلقة لسلطة الأب أو الأخ أو العمّ.

خامسًا: اتّضح لنا أنّ التقاليد الشفاهية تتمثل في القصص والحكايات والأمثال والحكم والأهازيج التي لا تفارق استشهادتهم في جميع موارد حياتهم اليومية سواء الاجتماعية أم الثقافية، وتتّضح أكثر عند مَنْ يجيد استخدامها كـ(شيخ العشيرة، أو السيد، أو الفراضة، أو بعض الوجهاء) في مواردها أو الموضوعات التي يمكن أن توظّف فيها كل من تلك القصص والحكم والأمثال وغيرها. هذا من جهة ومن أخرى أنّ تلك القصص والأمثال والأهازيج وغيرها، قد تأثرت بالبيئة الطبيعية المحيطة، وطبيعة مناشطهم الاقتصادية ونظمهم السياسية، وطقوسهم الدينية، فلكل نسق من هذه الأنساق نصيبه الخاصّ به من القصص والحكايات والأمثال والأهازيج، التي يتوقّف تأثيرها على أداءٍ ملفتٌ، وربط دقيق بينها وبين الحدث. فالمستمع يتفاعل بشدّة مع ما يُحكى ويُرتّب عليه آثرًا.

سادسًا: من خلال متابعة الشأن الاقتصادي وأساليب وطرائق المعيشة لديهم، والتي تمثلت بـ (الرعي) و(الزراعة) في الدرجة الأولى. تبيّن لنا أنّ المنظومة الاقتصادية برمتها تدار عبر ذهنية اقتصاديّة، أو عقلية اقتصاديّة متوارثة، تُعبّر عنها التقاليد الشفاهية، التي تُدير العمل الاقتصادي ونمطه، فضلاً عن إدارتها وترتيبها لدورة الزمان الطبيعي، التي تحكم الأنماط الاقتصادية المستمدة، وما يعتاشون عليها، بل أنّ هذه التقاليد الشفاهية، كما اتضح لنا؛ أنّها كانت المسؤولة عن صناعة أو توليد المفردات اللغوية والإشارات أو الرموز للتعبير عن أنماطها الاقتصادية من جهة، والمجال الطبيعي الذي تعمل فيه من جهة أخرى، مضافاً لكونها المسؤولة عن مكانة الثروة وتوزيعها فيما بينهم، ومسؤوليتها الكاملة عن كيفية انفاقها، أو نقلها فيما بينهم.

سابعًا: تبينّ لنا أنّ البيئة الاجتماعية التي نشأت في ظل بيئة طبيعية خاصّة فرضت عليهم معالم اعتقاديّة، وممارسات طقسيّة تعبديّة خاصّة، مضافًا إلى بعض التراث الديني الرسمي. وهذه الأمور برمتها تنزّلت في التقاليد الشفاهيّة، التي أصبحت مسؤولة عن توجيه عقلياتهم أو ذهنيّاتهم نحو أساليب أو ممارسات دينيّة خاصّة، اقترنت بكل تلك الأجواء الطبيعيّة، مما جعلها تقترب في بعض الأحيان ولاسيما من زاوية مروياتها وقصصها، أو حكاياتها الدينية من دائرة الأسطورة، بعد مزجها أو جمعها بالمقدس الذي تؤمن به، والذي يُعبّر عنه بطريقة شعبيّة تتلاءم وذهنياتهم التي لا تعرف التعقيد أو المطالب الدينيّة العالية المباني الفكريّة، التي لم تُبعدهم عن مضامين المعتقدات الدينية الرسمية كما يعتقدون.

ثامنًا: اتّضح لنا أنّ مجالات التفاعليّة الاجتماعيّة الخاصّة بسكان (القرى محل الدراسة) تعتمد مركزيّة مكانيّة ـ قيميّة / ثقافيّة جوهرية، ألا وهي (مضيف الشيخ) إذ يُعدّ مجالاً رحبًا للتواصل والتفاعل فيما بينهم، بما يخصّ شؤون عشيرتهم أو (سلفهم)، أو قد يشمل قرى أو (أسلاف) أخرى، بما يمليه عليهم طبيعة العلاقات القائمة بينهم. ولقد اقترن بهذا المضيف ـ الذي غدا مدارًا اجتماعيًا ـ مركزياً لهم ـ الكثير

من التقاليد الشفاهية، التي أبرزها الكرمُ وإغاثة الملهوف ومعونة المحتاج وغيرها من السمات والخصائص؛ إذ يُعدُّ مضيف الشيخ المنطلق الرئيس لإعادة بثها بين القرية أو (السلف) وتثبيتها وترسيخها، أو الإضافة عليها عبر السنن الثقافيّة الشفاهيّة، التي يتفق فيها الشيخ مع كبار السن على إعادة صياغتها، وتعتمد على التوثيق الشفاهي أكثر من "التدوين"، ومن ثم تتحول إلى سمات أو خصائص لا تقتصر على القرية أو السلف بعد تناقلها، والذي لم يعرف حدًّا جغرافيًا.

تاسعًا: تبيّن لنا أنّ بإمكان سكان القرى (محل الدراسة) الإضافة على التقاليد الشفاهيّة، ولكن لا يمكن لهم أو لا يحق لهم التعديل عليها (تغييرها)، إلاّ في دائرة الشؤون الاجتماعية المتحركة، أمثال (الصراعات أو النزاعات العشائرية) التي تتطلب إعادة نظر مستمرة في السُنن، كيما تواكب التغيرات الحاصلة، ومنها على سبيل المثال مسألة (العملة) فبعض الديّات أو الفصول العشائرية، كانت بالدنانير، ثم أصبحت بالآلاف ومن ثم بالملايين؛ وذلك لأنّها تواكب شؤون المجتمع المتغيّرة. ولكنّ الأمور والشؤون العرفيّة الأخرى كـ (الكرم، المروءة، نجدة الملهوف،...الخ) لا يمكن تغييرها، فضلاً عن المسائل الدينية التي ترتبط بالاعتقادات والطقوس الدينية المتعدّدة. أمّا أساليب التربية والتنشئة ما زالت على نفس الأساليب، والطرز القديمة المتوارثة مع إضافات تكاد لا تَبِين. وهذه الأمور برمّتها تبيّن أنّ التقاليد الشفاهية تمثّل سلطة معنويّة متوارثة أشبه بـ(التابو) لا يمكن كسرها، أو الخروج عليها. وإلاّ عُدّ بنظر أفراد المجتمع من العصاة، والذي يترتب عليه النبذ أو الطرد من العشيرة التي تُعدّ الغطاء الاجتماعي/ الدموي/ العصبي الجوهري لتلك التقاليد الشفاهية.

المراجع

و

المصادر

المراجع والمصادر

أولاً: المصادر العربية والمترجمة

القرآن الكريم

١. إبراهيم أحمد شعلان، الشعب المصري في أمثاله العاميّة، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة، ٢٠٠٤.

٢. إبراهيم عبد الله، البحث العلمي في القيم الاجتماعية، المركز الثقافي العربي، دار البيضاء، ٢٠٠٨.

٣. أحمد أبو زيد، محاضرات في الأنثروبولوجيا الثقافية، دار النهضة، بيروت، ١٩٧٨.

٤. أحمد الربايعة، أثر الثقافة والمجتمع في دفع الفرد إلى ارتكاب الجريمة، المركز العربي للدراسات الأمنية والتدريب بالرياض، ١٤٠٤هـ.

٥. أحمد عبدالمنعم العدوي وآخرون، التاريخ الشفوي مقاربات في المفاهيم والمنهج والخبرات، ج١، إعداد وتنسيق وجيه كوثراني ومارلين نصر، ط١، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، بيروت، ٢٠١٥.

٦. آدم كروبر، الثقافة التفسير الأنثروبولوجي، عالم المعرفة، ترجمة تراجي فتحي، الكويت، مارس، ٢٠٠٨.

٧. أنتروبولوجيا الجسد والحداثة، دافيد لوبرتون، ط٢، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ١٩٩٧.

٨. بيرتي. ج. بيلتو، دراسة الأنثروبولوجيا، المفهوم والتاريخ، ط١، ترجمة كاظم سعد الدين، بيت الحكمة، بغداد، ٢٠١٠.

٩. توماس هايلاند وفين سيفرت نيلسون، تاريخ النظرية الأنثروبولوجية، ط١، ترجمة لاهاي عبد الحسين، منشورات ضفاف، ٢٠١٣.

١٠. توماس هيلاند إريكسن وفين سفرت نيلسن، تاريخ الأنثروبولوجيا، ط١، ترجمة عبده الريس، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ٢٠١٤.

١١. جاك لومبار، مدخل إلى الإثنولوجيا، ط١، ترجمة حسن قبيسي، المركز الثقافي العربي، بيروت.

١٢. جعفر نجم نصر، الأنثروبولوجيا التاريخية، الأسس والمجالات في ضوء مدرسة الحوليات الفرنسية، ط١، مؤسسة الانتشار العربي، دار اوما، بيروت، لبنان، ٢٠١٣.

١٣. جويل كاندو، الذاكرة والهوية، منشورات الهيئة العامة السورية للكتاب، وزارة الثقافة، دمشق، ٢٠٠٩.

١٤. حسن إبراهيم عبد العظيم، الجسد والطبقة ورأس المال الثقافي، قراءة في سوسيولوجيا بيير بورديو، إضافات، العدد الخامس، ٢٠١١.

١٥. حسن عبد الحميد الكيال، الثقافة والثقافات الفرعية، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٩٧.

١٦. حسين فهيم، قصة الأنثروبولوجيا، فصول في تاريخ علم الإنسان، عالم المعرفة، الكويت، ١٩٨٦.

١٧. خليفة إبراهيم عودة التميمي، الضبط الاجتماعي بين العرف والقانون، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة بغداد، كلية الآداب، قسم علم الاجتماع، ١٩٩٦.

١٨. دنيس كوش، مفهوم الثقافة في العلوم الاجتماعية، ط١، ترجمة منير السعداني، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ٢٠٠٧.

١٩. ديفيد إنغليز وجون هيوسون، مدخل إلى سوسيولوجيا الثقافة، ط١، ترجمة لما نصر، المركز العربي للأبحاث، بيروت، ٢٠١٣.

٢٠. رالف لنتون، الأصول الحضارية للشخصية، ترجمة عبد الرحمن اللبّان، دار اليقظة العربية، بيروت ـ نيويورك، ١٩٦٤.

٢١. روبرت إيمرسون وآخرون، البحث الميداني الاثنوجرافي في العلوم الاجتماعية، ط١، ترجمة هناء الجوهري، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ٢٠١٠.

٢٢. ساتش كياديا وجون فان وليجن، الأنثروبولوجيا التطبيقية، سياقات التطبيق ومجالاته المتعددة، ط١، ترجمة هناء خليف غني، بيت الحكمة، بغداد، ٢٠١٥.
٢٣. شاكر سعيد البيضاني، العقل في المجتمع العراقي بين الأسطورة والتاريخ، ط١، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ٢٠١٠.
٢٤. طاهر حسو، أساليب البحث العلمي في علم الاجتماع، مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، ٢٠١١.
٢٥. عبد الباسط محمد حسن، أصول البحث الاجتماعي، ط٣، مكتبة الأنجلو مصرية، القاهرة ١٩٧١.
٢٦. عبد الباسط محمد حسن، أصول البحث الاجتماعي، ط٨، مكتبة وهبة، القاهرة، ١٩٨٢.
٢٧. عبد الرحمن العيسوي، سيكولوجية التنشئة الاجتماعية، دار الفكر الجامعي، مصر، الاسكندرية، ١٩٨٥.
٢٨. عبد الغني عماد، سوسيولوجيا الثقافة، المفاهيم والإشكاليات من الحداثة إلى العولمة، ط١، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ٢٠٠٦.
٢٩. علي محمود إسلام، الأنثروبولوجيا الاجتماعية، الدراسات الحقلية في المجتمع البدائي، ط٥، دار المعارف، القاهرة، ١٩٨٤.
٣٠. عيسى الشماس، مدخل إلى علم الإنسان، الأنثروبولوجيا، اتحاد الكتّاب العرب، دمشق، ٢٠٠٤
٣١. فاروق مصطفى إسماعيل، الأنثروبولوجيا الثقافية، ط١، الهيئة المصرية العامة للكتاب، الإسكندرية، ١٩٨٠.
٣٢. فائز محمد الحديدي، ثقافة تربوية، التربية مبادئ وأصول، ط١، دار أسامة، الأردن، عمّان، ٢٠٠٨.
٣٣. فتحية محمد إبراهيم ومصطفى حمدي النشواني، مدخل إلى مناهج البحث في علم الإنسان الأنثروبولوجيا، دار لمريخ، الرياض، المملكة العربية السعودية، ١٩٨٨.
٣٤. فرانسوا دوس، التاريخ المفتَّت من الحوليَّات إلى التاريخ الجديد، ط١، ترجمة: محمد الطاهر المنصوري، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ٢٠٠٩.

٣٥. فؤاد إفرام البستاني، منهج الطلاب، دار المشرق، بيروت، لبنان، ١٩٧٣.

٣٦. فوزية ذياب، القيم والعادات الاجتماعية مع بحث ميداني لبعض العادات الاجتماعية، دار النهضة للطباعة والنشر، بيروت،١٩٨٠.

٣٧. قيس النوري، رحلة الفكر الاجتماعي، المركز العلمي العراقي، ط٢، بغداد، دار ومكتبة البصائر، بيروت، لبنان، ٢٠١٠.

٣٨. كلود ليفي شتراوس، الأنثروبولوجيا البنيوية، ترجمة مصطفى صالح، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دمشق، ١٩٧٧.

٣٩. كلود ليفي شتراوس، الفكر البري، ط٢، ترجمة نظير جاهل، مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ٢٠٠٧.

٤٠. كليفورد غيرتز، تأويل الثقافات، مقالات مختارة، ط١، ترجمة محمد بدوي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ٢٠٠٩.

٤١. كمال الدين حسين محمد حسين، دراسات في الأدب الشعبي، القاهرة، ٢٠٠١.

٤٢. لويس جان . كالفي، التقاليد الشفاهية، ذاكرة وثقافة، ط١، ترجمة رشيد برهون، دار كلمة، أبوظبي، الإمارات العربية المتحدة، ٢٠١١.

٤٣. لويس مير، مقدمة في الأنثروبولوجيا الاجتماعية، ط٢، ترجمة شاكر مصطفى سليم، منشورات وزارة الثقافة والإعلام، العراق، ١٩٨٣.

٤٤. مارسيل موس، بحث في الهبة، شكل التبادل وعلّته في المجتمعات القديمة، ط١، ترجمة المولدي الأحمر، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ٢٠١١.

٤٥. ماكس فيبر، مفاهيم أساسية في علم الاجتماع، ط١، ترجمة: صلاح هلال، المركز القومي للترجمة، ٢٠١١.

٤٦. محمد الجوهري، مقدمة في دراسة التراث الشعبي المصري، ط١، مركز البحوث والدراسات الاجتماعية، جامعة القاهرة، ٢٠٠٦.

٤٧. محمد حسن الغامري، المناهج الأنثروبولوجية، المركز العربي للنشر والتوزيع، الإسكندرية.

٤٨. محمد حسن غامري، المدخل الثقافي في دراسة الشخصية، المكتب الجامعي الحديث، الاسكندرية، ١٩٨٩.

٤٩. مرسيا إلياد، أسطورة العود الأبدي، ترجمة نهاد خياط، ط١، دار طلاس للدراسات والترجمة والنشر، دمشق، ١٩٨٧.

٥٠. مرسيا إلياد، الأساطير والأحلام والأسرار، ترجمة حسيب كاسوحة، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، ٢٠٠٤.

٥١. مرسيا إلياد، مظاهر الأسطورة، ط١، ترجمة نهاد خياط، دار كنعان للدراسات والنشر، دمشق، ١٩٩١.

٥٢. مجموعة من الكتّاب، نظرية الثقافة، ترجمة علي سيد الصاوي، عالم المعرفة، العدد ٢٢٣، الكويت، ١٩٩٧.

٥٣. يان فانسينا، المأثورات الشفاهية، دراسة في المنهجية التاريخية، ترجمة أحمد علي مرسي، منشورات دار الثقافة، القاهرة، ١٩٨١.

٥٤. يونس الوكيلي، تراث الأنثروبولوجيا الفرنسية في تقدير الممارسة الفكرية لمارسل موس، مؤمنون بلا حدود، ٢٠١٦.

ثانيًا: المعاجم والقواميس

١. إبراهيم مصطفى وآخرون، المعجم الوسيط، ج٢، ط٢، المكتبة الإسلامية، استانبول، تركيا، ١٩٧٢.

٢. ١. أبو نصر إسماعيل بن حماد الجوهري، معجم الصحاح، تاج اللغة وصحاح العربيَّة، ج١، ط٤، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، ١٩٨٧.

٣. أحمد زكي بدوي، معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية، مكتبة لبنان، بيروت، ١٩٧٨.

٤. أحمد مختار عمر وآخرون، المكنز الكبير، معجم شامل للمجالات والمترادفات والمتضادات، شركة سطور، ط١، ٢٠٠٠.

٥. إسماعيل عبد الفتاح عبد الكافي، معجم مصطلحات عصر العولمة، (مصطلحات سياسية، واقتصادية، واجتماعية، ونفسية، وإعلامية، ٢٠٠٣.

٦. أيكة هولنكرانس، قاموس مصطلحات الإتنولوجيا والفلكلور، ط٢، ترجمة د. محمد الجوهري . ود. حسن الشامي، مكتبة دار المعارف، ١٩٧٣.

٧. بياربونت وميشال ايزار وآخرون، معجم الإنتولوجيا والأنتربولوجيا، ط٢، ترجمة مصباح الصمد، مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، ٢٠١١.

٨. جبران مسعود، الرائد معجم لغوي عصري، ط٧، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٩٢.

٩. جوردن مارشال، موسوعة علم الاجتماع، ط١، المجلد الأول ترجمة محمد الجوهري وآخرون، المجلس الأعلى للثقافة، المشروع القومي للترجمة، ٢٠٠٠.

١٠. سعيد علوش، معجم المصطلحات الأدبية المعاصرة، ط١، دار الكتاب اللبناني، لبنان، بيروت، ١٩٨٥.

١١. شارلوت سيمور. سمث، موسوعة علم الإنسان، المفاهيم والمصطلحات الأنثروبولوجية، ط٢، ترجمة محمد الجوهري، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ٢٠٠٩.

١٢. شاكر مصطفى سليم، قاموس الأنثروبولوجيا، ط١، جامعة الكويت، ١٩٨١.

١٣. صالح العلي الصالح، وأمينة الشيخ سليمان الأحمد، المعجم الصافي في اللغة العربيّة، الرياض، ١٤٠١هـ.

١٤. طوني بينيت، وآخرون، مفاتيح اصطلاحية جديدة، ط١، معجم مصطلحات الثقافة والمجتمع، ترجمة سعيد الغانمي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ٢٠١٠.

١٥. العلاّمة الشيخ أحمد رضا، معجم متن اللغة، موسوعة لغوية حديثة، المجلد الرابع، دار مكتبة الحياة، بيروت، ١٩٦٠.

١٦. علي بن محمد الجرجاني، معجم التعريفات، دار الفضيلة، القاهرة.

١٧. قاموس أكسفورد، الناشر أكسفورد نيويورك، مطبعة جامعة أكسفورد، ١٩٨٢، (نسخة إلكترونية).

١٨.لويس معلوف، المنجد في اللغة والأدب والعلوم، ط١٩، المطبعة الكاثوليكية، بيروت.

١٩.مصلح الصالح، الشامل، قاموس مصطلحات العلوم الاجتماعية، ط١، دار عالم الكتاب، الرياض، ١٩٩٩.

٢٠.معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية، انجليزي . فرنسي . عربي. الدكتور أحمد زكي بدوي، مكتبة لبنان، بيروت، ١٩٧٨.

ثالثاً:الرسائل والأطروحات:

١. أسعد فايزة، "العادات الاجتماعية والتقاليد في الوسط الحضري بين التقليد والحداثة، مقاربة سوسيو- أنثروبولوجية لعادات الزواج والختان مدينتي وهران وندرومة نموذجاً" جامعة وهران، الجزائر، ٢٠١٢.

٢. أميرة داودي وصفاء صابر، "الاتصال الشفوي دوره في نقل الموروث الثقافي، دراسة لبعض الأمثال المتداولة في منطقة وادي سوف"، رسالة ماجستير، جامعة الشهيد حمه لخضر-الوادي، ٢٠١٥.

٣. سميّة أمزيان، "الحكاية الشعبية في الجزائر، مقاربة أنثروبولوجية"، رسالة ماجستير، الجزائر، جامعة وهران، ٢٠١٢.

٤. سندس محمد عباس، "الظواهر الأنثروبولوجية في القصة العراقية من ١٩٩٠-٢٠١٠" أطروحة دكتوراه، جامعة القادسية، العراق، ٢٠١٧.

٥. مهيدة وهيبة، "رعاية الطفل الرضيع قراءة في العادات والتقاليد المنتشرة في سيد بلعباس مع مقارنة بالأساليب الطبية الحديثة" أطروحة دكتوراه، جامعة ابي بكر بلقايد، الجزائر، ٢٠١١.

٦. هويدا عثمان صديق، "طقوس العبور ودورة الحياة عند قبيلة الرشايدة"، رسالة ماجستير، معهد الدراسات الإفريقية والآسيوية، الخرطوم، ٢٠١٠.

رابعًا: البحوث والمجلاّت العلميّة

١. أحمد أبو زيد، ماذا يحدث في علوم الإنسان والمجتمع، مجلة عالم الفكر، المجلد الثامن، العدد الأول، الكويت، ١٩٧٧.

٢. أحمد أبو زيد، نظرة البدائيين إلى الكون، دراسة في الأنثروبولوجيا المقارنة، مجلة عالم الفكر، المجلد الأول، العدد الثالث، ١٩٧٠.

٣. حنان حمودا، "الماء كمنشط أنثروبولوجي لإنتاج الطقوس بواحة سكورة جنوب المغرب"، مجلة إضافات، العدد ٣٣ ـ ٣٤، ٢٠١٦.

٤. زهير سوكاح، نظريات الذاكرة الجمعية، ترجمان ، مجلة دراسات الترجمة:

Dragoman Journal of Translation Studies Dragoman, volume 3, no 5, June 2015.

٥. عاطف عطية، "الثقافة الشعبية بين المادي واللامادي"، مجلة الثقافة الشعبية للدراسات والبحوث، العدد ٣١، السنة الثامنة، ٢٠١٥.

٦. عماد بن صولة، "المتخيل الشعبي للأعداد"، مجلة الموروث، العدد الأول، ٢٠١٦.

٧. علاء كريم مطلك، مؤسسات التنشئة الاجتماعية ودورها في الإبداع السياحي، دراسة ميدانية عن فندق بغداد والسدير، مجلة، الأستاذ، العدد ٢١٩، المجلد الثاني، ٢٠١٦.

٨. محمد جودات، الواقعي والأسطوري في الثقافة الشعبيّة، مجلة الثقافة الشعبيّة، العدد ٣١، السنة الثامنة، ٢٠١٥.

٩. محمد فاوبار، "السيرة والسيرة الذاتية كمنهج من الأدب إلى علم الاجتماع"، عالم الفكر، المجلد٤٤، ٢٠١٥.

١٠. منظمة الأمم المتحدة للتربية والعلم والثقافة، التراث الثقافي غير المادي، مجلد المجلات، اتفاقية اليونسكو، ٢٠٠٣.

١١. مها كيال، السيرة الحياتية، منهجية وتقنيات بحثية، مجلة الثقافة الشعبية، آفاق، العدد ٢٩، السنة الثامنة، ٢٠١٥.

١٢. هند العقيبة، "المعاني الاجتماعية للتقاليد المرتبطة بظاهرة الموت وعاداته، دراسة أنثروبولوجية اجتماعية ميدانية في مدينة بانياس وريفها"، مجلة جامعة دمشق، المجلد٢٣، العدد الثاني، ٢٠٠٧.

خامساً: المواقع الإلكترونية

١. جاك لوغوف، العقليات، تاريخ مبهم، ترجمة محمد حميد. الرابط الإلكتروني:

http://www.aljabriabed.net/n17_10hamida.htm.

٢. جميل حمداوي، عنوان علم الاجتماع بين الفهم والتفسير، على الرابط الإلكتروني.

http://mourchide.blogspot.com/2015/02/blog-post_16.html

٣. د. ياس خضير العباسي، أنثروبولوجيا التربية وإثنوغرافيا المعرفة المحلية، بحث في الأنثروبولوجيا الثقافية، أو الموقع على الرابط الإلكتروني ٢٠١٥ :

http://www.academia.edu/19877135/

٤. صلاح الراوي، الاستلهام الفني للثقافة الشعبية، الحوار المتمدن، العدد: ٢٤٠٣، ٢٠٠٨:

http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=146915

٥. عبد الغني عماد، العادات والأعراف والتقاليد والتراث الشعبي في العلوم الاجتماعية، نسخة من كتاب إلكتروني. أو ينظر، الثقافة، القيم والتراث الشعبي، وإشكالية المصدر

https://alhiwar2012.wordpress.com/2014/07/22/.

٦. عبدالله بن إبراهيم العسكر، أهميّة تدوين التاريخ الشفهي، ٢٠٠٩، على الرابط الإلكتروني: http://www.alukah.net/culture/0/7295/.

٧. عبد اللطيف بلمعطي، من التاريخ إلى ذهنيات التاريخ. الرابط الإلكتروني:

http://www.anfasse.org/2012-07-03-21-58-09/2010-12-30-15-59-35/6890-.

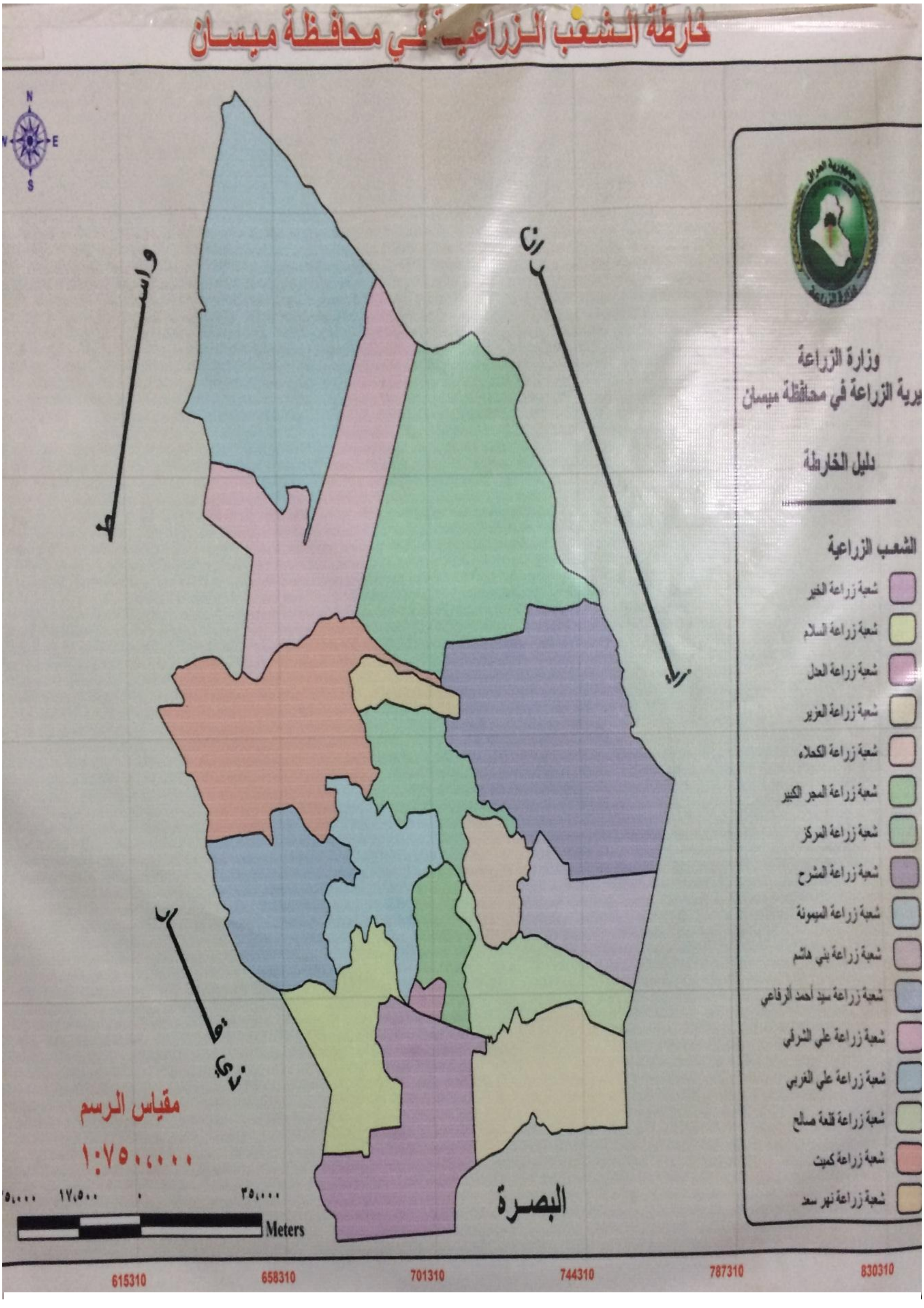
8. Oral tradition. Types of Oral Traditions: http://www.mpm.edu/content/wirp/ICW-14.html
9. Oral tradition: https://www.britannica.com/topic/oral-tradition
10. Ruth Finnegan, Tradition, But What Tradition and For Whom?, Oral Tradition Journal, 6.1, 1991. Web: http://www.journal.oraltradition.org/issues/6i/finnegan.

سادساً: المصادر باللغة الإنجليزية

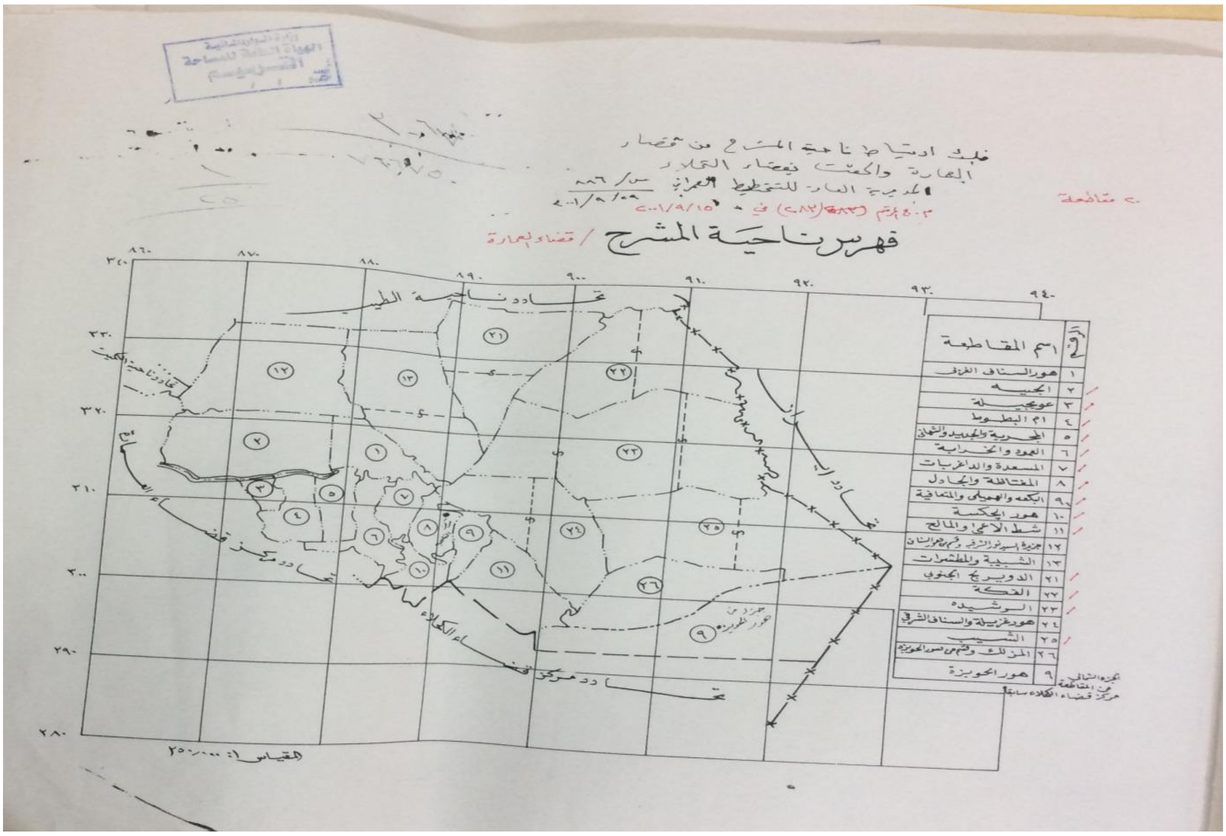
1. **Bronislaw Malinowski. A Scientific Theory of Culture and Other Essays, With a Preface by Huntington Cairns, by arrangement with The University of North Carolina Press, 1961 (2).**
2. **Brian Thom, The Anthropology of Northwest Coast Oral Traditions Bibliographic Essay, PhD Student, McGill University, Department of Anthropology, March 2000.**
3. **BRUCE L. BERG Qualitative research Methods for the social sciences, California State University, Long Beach, by Allyn and Bacon, fourth edition, p213.**
4. **Edwarda Culture, Genuine and Spuriouso American Journal of Sociology, 29 Sapir (1924): 401-429. Reprinted in D. G. Mandelbaum (ed.), Selected Writings of Edward Sapir (Berkeley: University of California Press, 1949).**

5. Eric Hobsbawm and Terence Ranger, The Invention of Tradition, Cambridge, university Press, 2013.
6. History Research , Mar.-Apr., 2017, Effect of Oral Traditions, Folklores and History on the Development of Education in Nigeria, 1977 Till Date Okediji, Hannah Adebola Aderonke Ministry of Education, Ibadan, Oyo State, Nigeria.
7. J. Hart, Elisa. Getting Started in Oral Traditions Research: A case study in applied anthropology in the northwest territories, Thesis, Faculty of Graduate Studies, University of Manitoba, MB. 1998.
8. Kareva Mateata, Written tradition, oral tradition, oral literature, The International Journal of Research into Island Cultures Volume 3 Number 2 2009.
9. Lisa M. Given (editor): The sage Encyclopedia of, qualitative research methods, Volumes, 1&2, London, SAGE, pud.
10. Loshini Naidoo Ethnography: An Introduction to Definition and Method, University of Western Sydney, Sydney, NSW Australia.2012.
11. paul Dourish, At the intersection of Indigenous and Traditional Knowledge and Technology Design, 2015.
12. Ruth Benedict, Patterns of Culture (Boston: Houghton Mifflin, 1971).
13. Stephen J. Augustine, “Oral Histories and Oral Traditions,” in Aboriginal Oral Traditions: Theory, Practice, Ethics, ed. Renée Hulan and Renate Eigenbrod (Halifax: Fernwood Publishing, 2008).
14. Steve Bruce and Steven Yearley, The Sage Dictionary of Sociology, SAGE Publications Ltd 1, Oliver’s Yard, 55 City Road, London EC1Y 1SP, 2006.

الـمـلاحـق



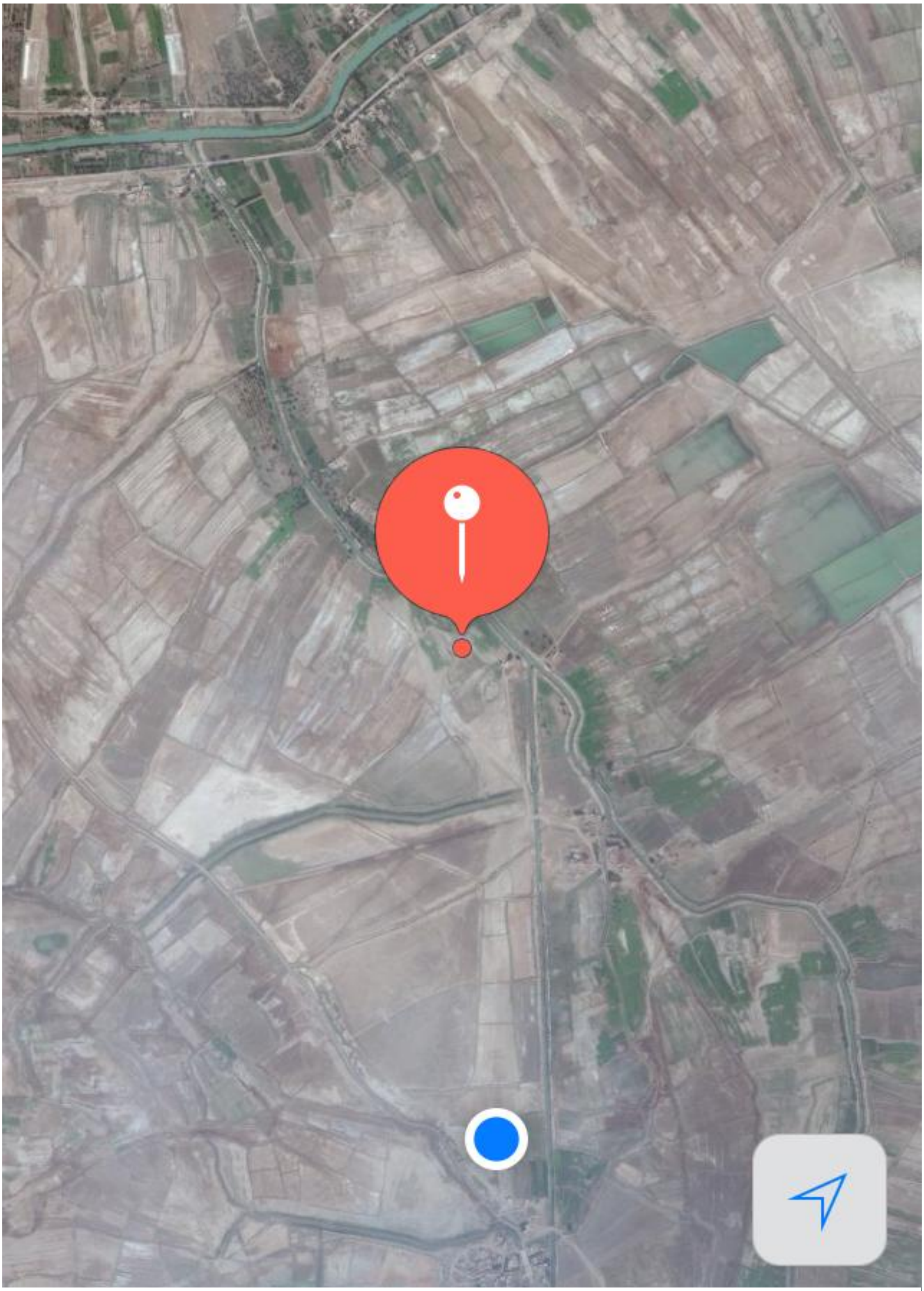
خارطة للشُعب الزراعية في محافظة ميسان/ ملحق **(1)** **(حصل عليها الباحث من دائرة الأراضي الزراعية - مديرية زراعة ميسان)**



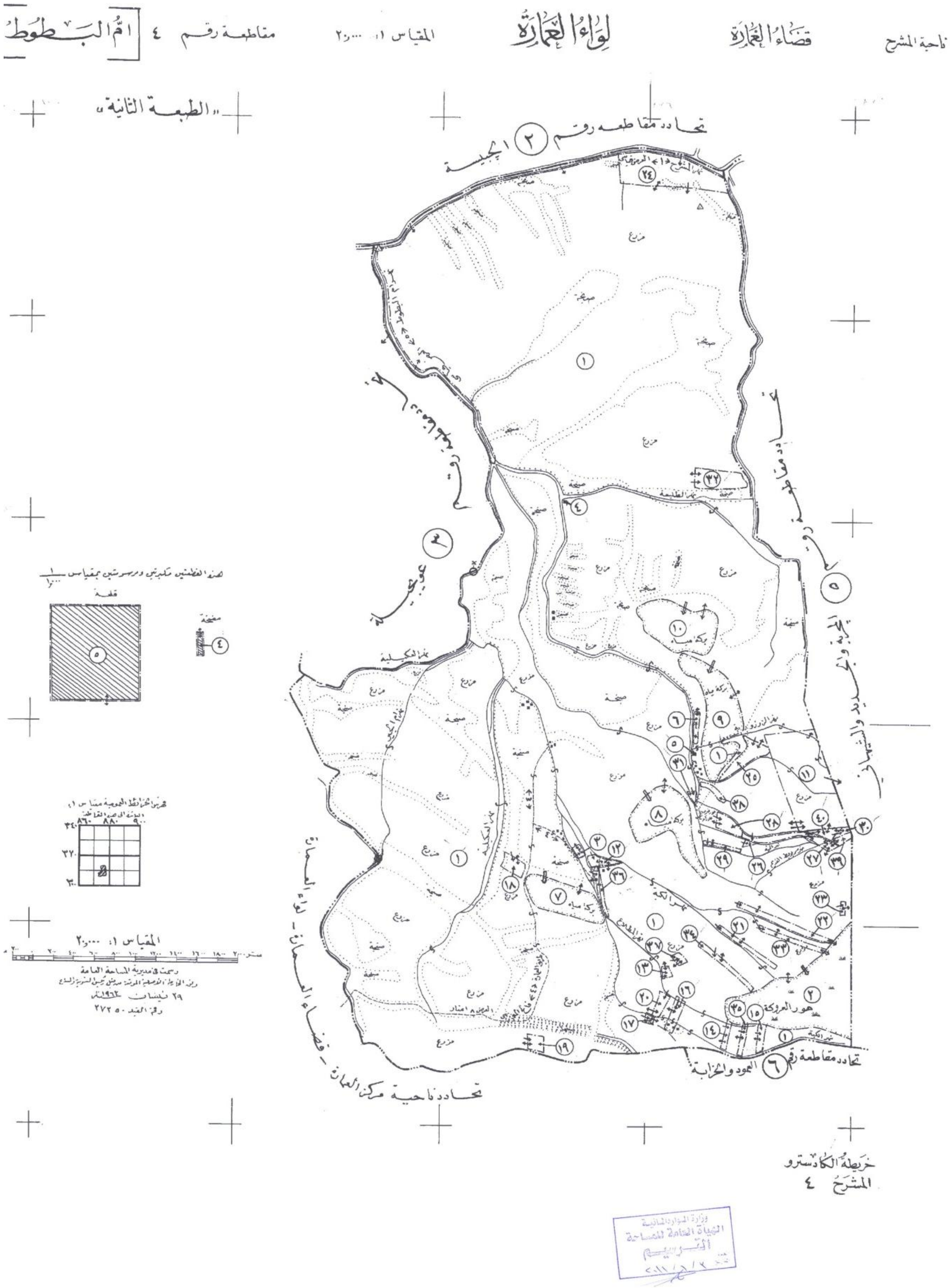
مخطط تفصيلي لناحية المشرح/ ملحق **(2) (حصل عليها الباحث من شعبة الزراعة في ناحية المشرح)**



زيارة الباحث لشعبة الزراعة في ناحية المشرح ولقاء مديرها للحصول على بعض الخرائط/ ملحق (2)



صورة لمقاطعة أم البطوط بـ **(GBS)** ملحق **(3)**



مخطط تفصيلي لمقاطعة أم البطوط/ ملحق (4) **(حصل عليها الباحث من دائرة التراث في محافظة ميسان)**



صورة لقرية السادة محل إقامة الباحث في مقاطعة أم البطوط/ ملحق **(5)**



صورة للجمالي مع بعض الماشية/ ملحق **(6)**



گبّة مطال / ملحق **(7)**



ملحق (8)



المضيف من الداخل وتسمية بعض أجزاءه/ ملحق **(9)**



صورة الباحث مع الحاج جبر التلمود / ملحق **(10)**



صورة الباحث مع جبر الصالح، وحسن / ملحق **(11)**



صورة للباحث في مقام سيد جابر النوري / ملحق **(12)**



مقام سيد جابر النوري (من الخارج) / ملحق **(13)**

الريف

اسم القرية	رقم القرية	عدد الافراد	عدد الاسر	عدد المساكن
قرية الميعيدية	٨٠٢٠١	١٦	٣	٣٦
قرية صدر الكريمة سيد غانم	٨٠١٧١	٦١٩	١١٥	١٢١
قرية الكفيص ولفتة الثامر	٨٠١٧٢	٤٢٨	٦٤	٧٢
قرية كاظم شويع	٨٠١٧٣	٤٧	٨	٢١
قرية صدر الكريمة سيد هاشم	٨٠١٧٤	١٦٩	٣٠	٣٧
قرية الملفود والداغريات	٨٠١٧٥	٣٧٤	٦٨	٧٣
قرية الجادل	٨٠١٧٦	٢٧٠	٥٠	٨٤
قرية أبو الشعير والمختاضة	٨٠١٧٧	١٦٣	٢٥	٤٣
قرية الونسة	٨٠١٧٨	٩٦	١٩	٢٤
قرية الخر	٨٠١٧٩	٣٢١	٤٦	٥٠
قرية زويدة	٨٠١٨٠	٦٤٨	٩٦	١٠٤
قرية الخويط	٨٠١٨١	٤٥٨	٦٥	٨٢
قرية المتعافية والجويدل	٨٠١٨٢	٧٩	١١	١٦
قرية هور الجكة	٨٠١٨٣	٢٩١	٤٢	٨١
قرية العوينية	٨٠١٨٤	١٠٨	١٦	٣٦
قرية أميلحة	٨٠١٨٥	٤٢٣	٧٤	١٢٢
قرية الشويطي	٨٠١٨٦	٤٥٣	٧٣	٩٩
قرية شط الاعمى	٨٠١٨٧	٩٥٠	١٦٥	٢٤١
قرية الفجيجات	٨٠١٩٠	٥	١	٢٨
قرية المطشرات	٨٠١٩١	٤٦	٩	٤٨
قرية الجنيبية	٨٠١٩٢	٢١	٣	٣٣
قرية الزريجات	٨٠١٩٣	٧٥	١٣	٢٨
قرية الداينية	٨٠١٩٤	١٠٥	١٧	٤٤
قرية الجمهورية	٨٠١٩٥	٨٢	١٦	٣٦
قرية الغريب	٨٠١٩٦	٢٠	٣	١٢
الرشيدة	٨٠١٩٧	٢٩	٤	٣٨
غزيلة والسناف الشرقي (خال	٨٠١٩٨	٠	٠	١
الشيب (خالية)	٨٠١٩٩	٠	٠	٩
زلك وقسم من الأهوار (خالية)	٨٠٢٠٠	٠	٠	٢

اسم القرية	رقم القرية	عدد الافراد	عدد الاسر	عدد المساكن
قرية حكيمة	٨٠١٤٨	٣٠٤	٥٥	٦١
قرية العويجة	٨٠١٤٩	٢٧١	٤٤	٨٨
قرية الجبيسة	٨٠١٥٠	١٠٦٣	١٥٧	٢٠٧
قرية السادة	٨٠١٥١	٢١٩	٣٦	٣٧
قرية الجبازنة	٨٠١٥٢	٩١	١٤	١٩
قرية عويجلة (مقام سيد جابر)	٨٠١٥٣	٣١٣	٤٥	٥٣
قرية سيد سعد	٨٠١٥٤	١٢١	٢١	٢٤
قرية المواجد	٨٠١٥٥	٢٩٠	٤٧	٥٢
قرية الكبة	٨٠١٥٦	٢٩٧	٤٧	٧٧
قرية سريوط	٨٠١٥٧	٤٥١	٨٨	١١٣
قرية صدر أم البطوط	٨٠١٥٨	٣٦٧	٦٣	٧٧
قرية ماضي نجدي	٨٠١٦٠	١٨٣	٣٣	٣٦
قرية السناف والسودان	٨٠١٦١	٧٢٢	١٢٣	١٣٧
قرية الصفيجي الغربي	٨٠١٦٢	١١٠	٢١	٢٨
قرية من فرحان الى مزعل حسون	٨٠١٦٣	٧٦٦	١٢٨	١٤٠
قرية من جاسم جبر الى الصفيجي	٨٠١٦٤	١٦٠	٢٢	٢٧
قرية الجديد سيد عربي الى نهاية الـ	٨٠٢٠٢	٣١٧	٥١	١٠٥
قرية الجديد الجانب الايمن	٨٠٢٠٣	٥١٤	٨٢	١٠٠
قرية الصفيجي الشرقي	٨٠٢٠٤	٣٠٨	٤٢	٥٤
قرية العوينات	٨٠١٦٤	١٧	٣	٢٧
قرية صدر الكريمة	٨٠١٦٥	٩١٥	١٤٠	١٥٥
قرية صدر الخرابة	٨٠١٦٦	٤٥٠	٧٣	٨٤
قرية الجديد	٨٠١٦٧	٢٧٦	٤٨	٦٩
قرية سيد حميد	٨٠١٦٨	١١٨	١٧	٢٣
قرية أم الديري	٨٠١٦٩	١٤٧	٢٦	٣١
قرية العمود والشموس	٨٠١٧٠	٥١٤	٧٣	٨٧

قائمة بأسماء قرى مقاطعة أم البطوط وبعض قرى المقاطعات المجاورة لها، حصل عليها الباحث من دائرة إحصاء ميسان / ملحق (14)



صورة لهوية عبدالحسين البالغ من العمر (١٠١) سنة / ملحق **(15)**

قائمة ببعض الكلمات المتداولة في حياتهم اليومية/ إعداد الباحث

ت	الكلمة	معناها	مجالها
١.	شط	النهر الكبير المغذي لكل المناطق التي يمرّ بها.	الزراعة
٢.	نهر	أصغر من الشط، تُسقى به بعض الأراضي.	الزراعة
٣.	رايط	مجرى مائي أصغر من النهر يكون وسط الأرض أو في أطرافها لسقيها.	الزراعة
٤.	دهله	الماء الخابط ولونه قريب للأحمر (الماء المختلط بالطين)	الزراعة
٥.	چهفه	حافة النهر المرتفعة والتي يصعب تسلقها.	الزراعة
٦.	چفه	حافة النهر التي يسهل تسلقها أو النزول منها.	الزراعة
٧.	اطيّر	اطلاق الماء في المجاري المائية أو في البساتين والمزارع، وتستخدم في مواطن مختلفة، مثل اطير العبره، وطير الشط، وطير النهر، وطير الرايط، النهر طاير، وكذلك يطير طيور.	الزراعة
٨.	عبرة	فُتحة مائية، تُتفتح وتغلق أمام جريان الماء لسقي الأرض.	الزراعة
٩.	گويعه	أرض صغيرة، أو لتصغير حجم الأرض لدى السامع.	الزراعة
١٠.	گباله	مساحة أرض تقترب من الدونم.	الزراعة
١١.	صبخه	الأرض المهملة وتكون غير صالح للزراعة.	الزراعة
١٢.	تبش	خروج الماء من الأرض.	الزراعة

١٣	حبل ـ احبال	قطعة أو قطع أراضٍ محددة.	الزراعة
١٤	لوح	قطعة أرض صغير تارة تكون مربعة وأخرى مستطيلة.	الزراعة
١٥	حمل	سدّ ترابي لمنع الماء من الجريان بعد أن ينتهي موسم الزرع.	الزراعة
١٦	ساتر	ساتر ترابي يصل ارتفاعه إلى متر ونصف المتر وكذلك عرضه، يفصل بين أراضي الفلاحين ويحددها.	الزراعة
١٧	مرز	يكون أصغر من الساتر الترابي قد يصل ارتفاع إلى سبعين سنتمتر، يفصل بين الألواح في أرض واحدة. وتعني الحدود باللغة العربية.	الزراعة
١٨	فجال	زارع الفجل، لا يُعطى لا يُزوّج امرأة، وهو لا يُعطي ابنته حتى لا تُعيّر من الآخرين.	الزراعة
١٩	حوّاس	الذي يدوس على الشعير او الشلب حتى يفصل بين الحبّة وقشرها.	الزراعة
٢٠	شلب	الرز في سنبله أي قبل إزالة قشور السنابل.	الزراعة
٢١	طرح	(خيار) (خيار ماء، ويسمى عطروزي) نوع من الخضر النباتية.	الزراعة
٢٢	صريم	نوع من النبات البري.	الزراعة
٢٣	زور	نوع من النبات البري.	الزراعة
٢٤	عزيب	المكان الذي يُقم فيه الراعي مع ماشيته، وغالباً ما يكون بعيداً عن محل سكناهم، وقد تطول الإقامة فيه لأشهر عدّة.	الرعي
٢٥	منجره	الجاموسة عندما ترعى في أرض أخرى غير التي كانت ترعى فيها.	الرعي
٢٦	ماخض	أي حبلى.	الرعي

٢٧	معوشه	ضعية البنية أو القوى.	الرعي
٢٨	مشلعه	جلد الجاموس يبدأ بالتقشر.	الرعي
٢٩	حوليّه	عمرها أقلّ من سنة.	الرعي
٣٠	حشوه	وهي أكبر من الحولية.	الرعي
٣١	بجر	أكبر من الحولية.	الرعي
٣٢	جاموس	إذا أصبحت مؤهلة للتزاوج.	الرعي
٣٣	دواب	يطلق اسم الدواب على الجاموس فقط.	الرعي
٣٤	برگه	هي بُركة ماء، أي مستنقع ماء يكبر ويصغر حسب المساحة المغطاة بالمياه.	الصيد
٣٥	دوشه	الدوشة، هي جزء من البرگه التي يضع فيه الصياد شباكه ويحيطها بساتر ترابي.	الصيد
٣٦	مختال	ساتر ترابي يحيط بالدوشه يختبئ خلفه الصيّاد.	الصيد
٣٧	تِبْغَگ	صوت البطة، ويسمى البطبطة باللغة العربية الفصحى.	الصيد
٣٨	بيناتنه العباس	قَسَمٌ ، حلف.	المعتقدات
٣٩	العباس عليك	قَسَمٌ، حلف.	المعتقدات
٤٠	وابوفاضل	قَسَمٌ، حلف.	المعتقدات
٤١	البخت	حالة معنوية فوق الطبيعية يتمتع بها الإنسان جرّاء تكريم إلهي له. تارة ينال هذا التكريم بجهده هو؛ وتارة يناله بالوساطة.	المعتقدات

٤٢	مشرّب	لمن شرب شيئاً قد قُرِءَ عليه أو وضع فيه شيء من السحر.	المعتقدات
٤٣	طنطل	كائن حيّ له القدر على التحول بين هيئة إنسان وهيئة حيوان	المعتقدات
٤٤	جن	كان حي غير مرئي له القدرة على الدخول لجسم الإنسان وإيذائه.	معتقدات
٤٥	كانون	مكان يُضع فيه النار للتدفئة أو لطبخ القهوة أو الطعام.	أدوات المضيف أو المنزل
٤٦	گمگم	الدلّة الكبيرة التي توضع فيها القهوة ثم يؤخذ منها لتوضع في دلة صغيرة للضيافة.	أدوات المضيف أو المنزل
٤٧	هاون	إناء من نحاس غالباً وقد يكون من حديد، تطحن فيه القهوة.	أدوات المضيف أو المنزل
٤٨	مِدَك - يدة الهاون	عمود من نحاس غالباً وقد يكون من حديد تضرب به حبوب القهوة لطحنها.	أدوات المضيف أو المنزل
٤٩	مطال	فضلات الماشية تجمع ويُعمل منها أقراص بسمك ٢سم تقريبًا ونصف قطرها ٢٥سم تقريبًا.	مواد البيت
٥٠	جمالي	بناء سقفه مثلث الشكل، توضع فيه الماشية، وتارة يوضع فيه طعام الماشية.	مواد البيت
٥١	جاون	إناء من الخشب اسطواني الشكل يُضع فيه الشلب لفصل القشر من حبة الرز.	مواد البيت
٥٢	حايج ـ الحايك	من يعمل بمهنة الحياكة.	مهنة

٥٣	ايدام	الطعام.	الغذاء
٥٤	سياح	خبز رقيق يخبز من طحين الأرز.	الغذاء
٥٥	رصاع	خبز أكثر سمكاً من السياح يخبز من طحين الأرز.	الغذاء
٥٦	طابگ	خبز سمكه يصل إلى ٢سم تقريباً يخبز من طحين الأرز.	الغذاء
٥٧	سنينه	ما يُسنّ بينهم من قانون ماض بين مَنْ يتفق عليه.	الضبط الاجتماعي
٥٨	گوامه	هي أن يرسل المعتدى عليه رسالة شفوية عن طريق شخص وسيط إلى المعتدي، يعلمه بأنَّه أصبح خصمًا له.	الضبط الاجتماعي
٥٩	تحويله	حضور ممثلين من عشيرة مع وسطائهم إلى بيت أو مضيف المعتدى عليه.	الضبط الاجتماعي
٦٠	عطوه	المهلة التي تُعطى للمعتدي لتهدئة النزاع ويستعدّ خلالها لإرجاع الحق للمعتدى عليه.	الضبط الاجتماعي
٦١	الدّگه	رمي منزل المعتدي أو شيخ عشيرته أو بيوت سلفه إن كانوا من عشيرة واحدة بإطلاقات نارية.	الضبط الاجتماعي
٦٢	نهيبه	النهب، أخذ المرأة من أهلها بإرادتها، ولكن من دون علمهم، والناهب، هو من يأخذ المرأة.	الضبط الاجتماعي
٦٣	فصليّة	هي المرأة التي تُعطى كديّة لعشيرة لهم معهم خصومة، لحلّ النزاع وإذلال العشيرة المعتدية.	الضبط الاجتماعي
٦٤	نهوه	النهي، أو المنع، أي يمنع ابنُ العمّ ابنتَ عمّه من الزواج.	الضبط الاجتماعي

٦٥.	اشته	الشتاء.	الزمن الإيكولوجي
٦٦.	ازرگ	الأزرق، سبعة أيام يقعن في أواخر شهر كانون الثاني.	الزمن الإيكولوجي
٦٧.	چله چبيره	وهي فترة اشتداد البرد من ١٢/١٢ وتمتد إلى ٤٠ يوماً.	الزمن الإيكولوجي
٦٨.	چله زغيره	تأتي بعد الچله الكبيرة وتمتد إلى ٢٠ يوماً.	الزمن الإيكولوجي
٦٩.	كيظ	الحرّ أو الصيف الحار.	الزمن الإيكولوجي
٧٠.	بارح	شهر حزيران.	الزمن الإيكولوجي
٧١.	عاشور	شهر محرم.	الزمن الإيكولوجي
٧٢.	فرحة الزهره	شهر ربيع الأول.	الزمن الإيكولوجي
٧٣.	زياره	شهر رجب.	الزمن الإيكولوجي
٧٤.	گصيّر	شهر شعبان.	الزمن الإيكولوجي
٧٥.	افطر اول	شهر شوال.	الزمن الإيكولوجي
٧٦.	افطر ثاني	شهر ذي القعدة.	الزمن الإيكولوجي
٧٧.	اضحيّه	شهر ذي الحجة.	الزمن الإيكولوجي
٧٨.	أبوزويعه	مرض إذا أصاب الإنسان جعله كثير القيء.	المرض
٧٩.	أبودميغه	مرض الصداع.	المرض
٨٠.	عربيد	نوع من الأفاعي أسود اللون غالباً، وله شعر حول عنقه.	التفاعل اليومي

٨١	حوف	الحوف، هو السرقة، ولكن الكثير منهم كان يعتقد بأنّ الحوف. ليس محرماً، بل هو دلالة على الرجولة والشجاعة	التفاعل اليومي
٨٢	بدوه	اللقاء والتزاور من أجل المسامرة ليلاً أو عصراً.	التفاعل اليومي
٨٣	الملچه	عقد قِران الرجل على المرأة، أو زواجه من المرأة.	التفاعل اليومي
٨٤	گيها	مهرها، أي مهر الزوجة.	التفاعل اليومي
٨٥	ايشان ـ يشن	تله مرتفعة، وغالباً ما يكون تحتاها آثار مدينة مندثرة.	التفاعل اليومي
٨٦	هارف ـ واوي	يُقال للذئب هارف أو واوي خوفاً أو تشاؤماً من ذكره اسمه.	التفاعل اليومي
٨٧	هابط ـ هبطاني	الجهة أو المكان المنظور إليه على أنّه التالي أو الأبعد نسبة للجهة التي تُعد في صدر الطريق أو أوله.	التفاعل اليومي
٨٨	امغرّب ـ غرّب	ذهب باتجاه الغرب.	التفاعل اليومي
٨٩	آهو~ ـ آهي~	بمدّ الواو والياء في الكلمتين تعبيراً عن الانزعاج وعدم الرضا غالباً عن قولٍ أو فعلٍ أو لتعظيم أمر ما.	التفاعل اليومي
٩٠	لا اتگيّل	لا تجلس أو لا تقعد.	التفاعل اليومي
٩١	لايحه . مولايحه	مدح فعل أو قولٍ يُستحسن فعله أو قوله ـ ذمّ فعل أو قول غير مستحسن.	التفاعل اليومي
٩٢	معزّب	المضياف، أو صاحب المائدة، وغالباً لا يشاركهم الطعام.	التفاعل اليومي

ABSTRACT

The study handled the oral traditions of the rural area " Um Al-Btoot " in Maysan city . These traditions make an essential axis in the life of the researched society and on various levels " Traditional , social and economic ".

The ethnography has been the general guidance for discovering such traditions, which are the frames or the references that the individuals of the researched society depend on in their daily life manners and for all their details.

Our study has two sides. The first one is the theoretical build up in its four chapters, which has been divided between demonstration to the theoretical frame of the study , its understandings , theoretical guidelines , elements , significance, goals and the cultural foundations of oral traditions. The second is the fields of study , its system and tools

Regarding its field side , it has four chapters through which the study stressed on focusing on oral traditions within the rural mentality in Missan city . The oral traditions represent the mobile cultural element in the daily life of the researched society , especially when transferring or moving the cultural inheritance and its reflections on the cultural, social, economic, political and even the religious system. The reflections of oral traditions which were attached to the natural environment since the social environment of a society, which was formed through a special ecology, forced certain features of faith, ritual practices side by side to the official religion, and on people of a society

This was in their oral traditions, which became in charge of steering their mentality. On another side, oral traditions were represented in the social daily interaction, which works on rooting up place, central ethical values , specifying roles of society members , unofficial social disciplinary measures

derived from the unity of tribe in order to administer the social affairs and control the streams of values within the social environment of the society. The social environment represented in searching for solutions to the social problems occurring within the environment " of the villages being studied ".

There are either social or natural changes occurring to the unofficial social regulations in a city or a countryside, despite the changes are not radical but they allow the society to continuously react to them, so the oral traditions were the only source helping in facing such problems.

Oral tradition also represented in stories, anecdotes, sayings , chants and wisdom, which were strongly attached to some characters like head of the tribe , the Sayed "belong to prophet generation" or a wise man or one of the prominent figures of the tribe.

The economic system to be run by an economic mentality inherited by their oral traditions and the time ecology , also such oral traditions are in charge of generating terminologies , signs or symbols to refer to economic pattern, same with industry. Oral traditions are responsible of communications and reactions to tribal affairs or even with other villages , as the situation with the place of the tribal sheikhs known as Madhif, which is considered as a key central place for the tribe member and others. This Madhif was linked to different concepts within the oral traditions like generosity and helping those in need, such concepts are still the same as inherited before through their oral traditions, perhaps some undistinguished additions made to them.

The oral traditions represent a certain authority similar to a Taboo that cannot be broken or disobeyed, otherwise the violator to be considered as an outcast or get dispelled from the tribe, which represents the social and blood cover for members.

Ministry of Higher Education and Research
Al-Mustansiriya University College of Arts
Department of
Anthropology and Sociology

Oral tradition

Anthropological study of the rural mentality in the city of Maysan

A request made by student

Ali Khader Jasim Mohammed

To the Council of college of Arts
AL-Mustansiriya University
It is part of the requirements to obtain master's degree in Applied Anthropology

Supervised by

Prof. Dr. Jaafar Najm Nasr

1440 A.H **Baghdad** **2019 A.D**